

تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه

د. محمد باقر سعيدي روشن

ترجمة: علي عباس الموسوي

دار الولاء

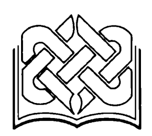
بيروت - لبنان



شبكة الفكر
alfeker.net



لبنان - بيروت - برج البراجنة - الرويس - شارع الرويس
تلفاكس: 00961 1 545133 - 00961 3 689496 - ص.ب. 307/25
www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com - daralwalaa@yahoo.com



المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي
طهران، شارع أحمد قصير ـ بلاك ٢ ـ رقم البناية (٢)
هاتف: ٩٨٢١٨٨٧٣٤٨٦٣ ـ ٩٨٢١٨٨٥٣١٢٤٩+ فاكس: ٩٨٢١٨٨٧٦٤٧٩٢+
Email: iict.publication@gmail.com

تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه

تأليف: الدكتور محمد باقر سعيدي روشن
ترجمة: علي عباس الموسوي
الإخراج الفني: المنتدى للصف والإخراج الطباعي
تصميم الغلاف: المصمم مجتبى عبيد
الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع
المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي
الطبعة الأولى: بيروت ـ لبنان ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م
ISBN: 978-614-420-053-7

تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه

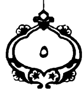
الدكتور محمد باقر سعيدي روشن

ترجمة

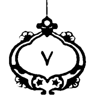
علي عباس الموسوي

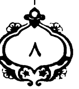

بسم الله الرحمن الرحيم

مسرد المحتويات





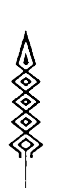










كلمة «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الاسلامي»

أبصر «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي» النور في عام ١٩٩٤م، وانطلقت نشاطاته في إطار المشروع الفكري التجديدي. فالمشاريع المعرفية للمفكرين في العالم الإسلامي تنقسم إلى ثلاث فئات، هي: التقليدية، التجديدية، الحداثية الدينية. بالنسبة للفئة الأولى، فهي تتعاطى مع الحداثة باعتبار الأفكار الجديدة بديلة للأصالة والسنّة. وعليه، فإنّ أنصارها يرفضون أيّ تعديل في تلك المفاهيم، مهما كانت الظروف. لذلك فإنّ هؤلاء، في نظر أنفسهم، يرفضون الحداثة والتجدّد دفاعاً عن السنّة، وبالتالي يبدو جليّاً أنّ أيّ تعديل أو تحديث أو قراءة معاصرة للنصوص الدينية تستجيب لمتطلبات المجتمع الإنساني في النموذج الفكري لهذه الفئة، هو أمرٌ بعيد المنال.

من جهة أخرى، هناك مشروع التجديد الديني الذي يقف في مواجهة التيار التقليدي الديني، آنف الذكر، ويتعامل مع مفاهيم الحداثة والأفكار العصرية بانفتاح كبير، فيقايض مبدأ الأصالة بالتجدّد، ويعمل على تحديث السنّة وتطويعها بما يتناسب مع المفاهيم المعاصرة.

وفي الوقت الذي يبدو فيه أنّ مآل النموذج المعرفي للتقليديين هو الجمود الفكري، والأصولية، والتماهي، والرجعية، فإنّ نتيجة النموذج التجديدي هي إقصاء السنّة عن الساحة نهائياً، وفتح الباب على مصراعيه أمام المذاهب الإنسانية والعلمانية لتفرض سطوتها على جميع مرافق المجتمع.



في هذه الأثناء، يبرز أمامنا نموذج فكري ثالث هو المشروع الحداثي الديني، لا سيّما الشقّ المجدّد فيه، إذ إنّه في الوقت الذي يبادل الأصالة بالسنّة، إلا أنه يسعى من خلال السماح لمفاهيم الحداثة بالعبور عبر ممرّ السنّة، إلى تعديل وتطوير تلك المفاهيم، فيقوم بتحويل مصطلحاتٍ من قبيل الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية؛ إلى التحرّر، والمساواة، والحاكمية الدينية.

لقد اختار النموذج الفكري التجديدي العقل والرؤية الكونية للإسلام، كمنظار ينظر من خلاله إلى مفاهيم الواقعية، وبلوغ الحقيقة، وتفسير القيم المعنوية، (المشروع واللامشروع)، ومن هذه الزاوية فهو ينطلق باتجاه التنظير، والإنتاج الفكري في مجالات الأحكام والثقافة والاقتصاد والسياسة والاجتماع.

تأسيساً على ما تقدّم، انبرى «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي» إلى إتحاف سوق النشر العالمية بإصداراته التي جاوزت الـ(٨٠٠ مصنّف). تلك المصنّفات التي ارتأت إدارة المعهد أن تنظر بعينين ناقدتين: عين تنتقد المذهب العلماني، والمذهب الإنساني بوصفهما النموذجين اللذين يمثّلان الرؤية الفلسفية السائدة في الغرب؛ وأخرى تنتقد وترفض النموذج الفكري المطروح من قبل التيار الفكري التقليدي الإسلامي، لتطرح بديلاً عنهما هو: العقلانية الإسلامية، والمقولات المنطقية المشتركة، تحت عنوان: النموذج الحداثي الديني المؤطّر بالسنّة.

مع الشكر والتقدير

علي أكبر رشاد

مؤسس «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي»



نبذة سريعة عن «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي» ومؤسّسه

بدأ سماحة الشيخ علي أكبر رشاد دراسته الدينية في الحوزة العلمية بطهران في عام ١٩٦٧م، وبعد أن أنهى مرحلة المقدمات، انتقل إلى الحوزة العلمية بمدينة قم في عام ١٩٧٠م، فدرس مرحلة السطوح الأولى والثانية والثالثة والرابعة في الفقه وأصول الفقه على مشايخ كبار من أمثال: حسن طهراني، صلواتي أراكي، اشتهاردي، حرم بناهي قمي، اعتمادي تبريزي، بني فضل تبريزي، يوسف صانعي، السيد علي محقق داماد، سبحاني تبريزي. كما درس الفلسفة الإسلامية في قم وطهران عند الأساتذة: أحمد بهشتي، محمد محمدي كيلاني، الشيخ الشهيد مرتضى مطهري. أضف إلى ذلك، حضور المترجم له ولعقدين من الزمن دروس الفقه، وعلم الأصول لمرحلة الخارج في حوزتي طهران، وقم، عند المشايخ والآيات العظام: حسين وحيد خراساني، علي مشكيني، حسين علي منتظري، السيد علي خامنئي، مجتبى طهراني.

على مدى العقود الثلاثة الماضية، عكف الشيخ الأستاذ علي أكبر رشاد على تدريس موضوعات الفقه والأصول والفلسفة والعرفان في الحوزة العلمية في طهران، فضلاً عن فلسفة الدين، والعلوم القرآنية، وميثودولوجيا



فهم الدين في الجامعات. كما أنّ سماحته يواصل، ومنذ عشر سنوات، تدريس مرحلة السطوح العالية (مرحلة الخارج في الفقه والأصول).

حالياً يشغل سماحة الشيخ رشاد منصب عضوية المجلس الأعلى للثورة الثقافية، والمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ومجلس رسم السياسات لحوار الأديان. كما إنّه مؤسس ورئيس المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي، وهو أكبر صرح دراساتي، غير حكومي، يعنى بشؤون الدين والعلم في إيران. للمعهد العالي العالي أربعة معاهد تضمّ في مجموعها ٢٠ قسماً تتوزع على فروع: الفلسفة، الأبستمولوجيا، العرفان، الدراسات القرآنية، علم الكلام، الدراسات الدينية، منطق فهم الدين، الأخلاق، الفقه والتشريع، السياسة، الاقتصاد، الإدارة الإسلامية، الدراسات الغربية (الاستغراب)، التاريخ والحضارة، الدراسات الثقافية، الثورة الإسلامية، آداب الفكر... إلخ.

جاء تأسيس المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي في عام ١٩٩٤م، في ظلّ الحاجة الملحّة إلى البحث في الشؤون الفكرية المعاصرة، والتركيز على الاتجاهات النقدية والحداثية في المستويات العليا، وقد أثمرت الجهود العلمية للمعاهد التابعة له عن صدور ما يزيد عن ٨٠٠ عنواناً من المصنّفات المدوّنة، وهناك حالياً ثماني دوريات علمية تصدر عن المعهد العالي هي «قبسات» (مجلة متخصّصة في فلسفة الدين/ ذات رتبة علمية ودراساتية)، «ذهن» (متخصّصة في علم المعرفة)، «اقتصاد إسلامي» (ذات رتبة علمية ومحكمة)، «حقوق إسلامي» (ذات رتبة علمية ودراساتية)، «كتاب نقد» (دورية فكرية نقدية)، شهرية «زمانه» (متخصصة في التاريخ وعلم الاجتماع السياسي لإيران المعاصرة)، فصلية «حكمت» العالمية تصدر باللغة الإنجليزية (متخصّصة في الفلسفة واللاهوت)، وفصلية «الحكمة» العالمية باللغة العربية (متخصصة في النظم الاجتماعية في الإسلام).



كما صدرت عن المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي في العقد الأخير أربع موسوعات بإشراف سماحة الشيخ رشاد، عناوينها:

١ ـ موسوعة الإمام علي عليه السلام (صدرت في ١٣ جزءاً).

٢ ـ موسوعة القرآن (دوّن منها ٣٥ جزءاً حتى الآن).

٣ ـ موسوعة السيرة النبوية (في ١٥ جزءاً، وهي قيد التدوين).

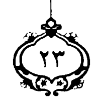
٤ ـ موسوعة الثقافة الفاطمية (صدرت في ٦ أجزاء).

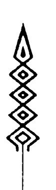
بالإضافة إلى ما تقدّم ذكره، فإنّ سماحة الشيخ علي أكبر رشاد هو مؤسّس ورئيس الحوزة العلمية للإمام الرضا عليه السلام، وهو مجمع علمي يشمل جميع المستويات العلمية الحوزوية.

علاوة على المعاهد الأربعة (النظم الإسلامية، الثقافة والدراسات الاجتماعية، تدوين الموسوعات، الحكمة والدراسات الدينية)، هنالك الأكاديمية العالمية والتي هي في طور التأسيس، والهدف منها توسيع شبكة الارتباطات العلمية، وقد طرحت هذه الأكاديمية مشروعاً ضخماً للترجمة، يشمل ترجمة ٢٠٠ مصدر إلى مختلف لغات العالم، ناهيك عن مشاريع أخرى عالمية في مجال التنظير، أو نقد آراء مشاهير المفكرين في العالم. وتنضوي تحت لواء المعهد العالي العديد من المؤسسات والمراكز العلمية التي تقوم بإصدار العديد من النتاجات التي تهمّ شريحة الشباب وطلبة الجامعات.

مع الشكر الجزيل

الدائرة العامة للترجمة والنشر الدولي





الفصل الأول

مفهوم اللغة وعلم اللغة

نسعى في هذا الفصل إلى تقديم عرض إجمالي لمفهوم اللغة، وعلم اللغة، وفلسفة اللغة، ونحو ارتباط اللفظ بالمعنى، وكيف تشكل مقولة اللغة وسيلة اتصال وبيان قواعد التفاهم العقلائي، واللغة المعيارية.

ما هي اللغة؟

اللسان، بقطع النظر عن معناه اللغوي أي العضو العضلي المتحرك داخل الفم، وأهم أداة في النطق[1] وكذلك مع قطع النظر عن كون المراد منه اللسان الخاص بأمة ما أو جماعة ما، كاللسان الفارسي أو الإنكليزي[2]، هو سر من أسرار هذا الوجود الإنساني، ونظراً إلى اتساعه وتعقيده، لم يتم إلى الآن ـ وبعد مضي قرون من السعي ـ التعرف عليه بالنحو الذي ينبغي.

نعم تتفق الدراسات كافة على أن اللغة هي من القدرات الذهنية لدى الإنسان التي تؤدي دورها في الاتصال ونقل الأفكار. والتكلم أو القول، هو المظهر الصوتي والظهور الخارجي لهذه القدرة[3]. فحتى عندما نكون وحدنا، في خلوة تفكير، ولا نتحدث إلى أحد، نقوم باستخدام قدرات

---

(1) راجع، مشيري، مهشيد، نخستين فرهنگ الفبائي قياسي زبان فارسي، ص٥٣٤.
(2) راجع، دهخدا، علي أكبر، لغت نامه دهخدا، ص١١١٣٠.
(3) راجع، باطني، محمد رضا، زبان وتفكر، ص١١٢.



اللسان والاستفادة منها، بدون أن يكون من كلام في الأثناء. إن من يفقد القدرة على النطق بسبب حادث يقع له، أو بسبب عيب خلقي ولادي فإنه لا يعدم الاستفادة من نعمة اللغة، غاية الأمر أنه يستبدل العلائم الصوتية بالرموز والحركات (حركات اليد والشفاه).

لقد ورد استخدام مفردة (اللسان) في موارد متعددة في القرآن الكريم. ويشهد تتبع موارد الاستعمال القرآني لهذه الكلمة، انها وردت في القرآن الكريم بمعنى اللغة، كما ورد استعمالها في الآيات الآتية:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[1].

﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾[2].

﴿يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[3].

﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾[4].

وبنفس هذا المعنى وردت الآية ٩٨ من سورة مريم:

﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾[5].

والمعنى الآخر الذي ورد استخدامه في القرآن، لمفردة اللسان، هو التكلم والنطق.

﴿وَأَخِى هَٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّى لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِىَ رِدْءًا﴾[6].

---

(١) إبراهيم، ٤؛ راجع، الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٦، ص٢٧٩؛ الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص٥٣٩؛ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج١٣، ص١٥.

(٢) الأحقاف، ١٢.

(٣) النحل، ١٠٣.

(٤) الشعراء، ١٩٣ ـ ١٩٥، الروم، ٢٢.

(٥) راجع الكشاف، ج٣، ص٤٨، الميزان، ج١٦، في تفسير الآية المذكورة وكذلك الدخان، ٥٨.

(٦) القصص، ٣٤.

﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ﴾[1].

وأما المعنى الثالث الذي ورد استخدام مفردة اللسان فيه، في القرآن الكريم، فهو أداة النطق وقوة التكلم وإظهار ما في الضمير.

﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيۡنِ﴾[2].

ولعل مفردة (بيان) الواردة في الآية الكريمة ﴿عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾[3] تفيد هذا المعنى أيضاً.

وذكر العلامة الطباطبائي في شرحه لهذه الآية قال: البيان الكشف عن الشيء، والمراد به الكلام الكاشف عمّا في الضمير، وهو من أعجب النعم وتعليمه للإنسان من عظيم العناية الإلهية المتعلقة به، فليس الكلام مجرد إحداث صوت ما باستخدام الرئة وقصبتها والحنجرة، ولا ما يحصل من التنوع في الصوت الخارج من الحنجرة باعتماده على مخارج الحروف المختلفة في الفم، بل يجعل الإنسان بإلهام باطني، من الله سبحانه الواحد من توالي هذه الأصوات المعتمدة على مخرج من مخارج الفم المسمى حرفاً، أو المركب، من عدة من الحروف علامة مشيرة إلى مفهوم من المفاهيم، يمثّل به ما يغيب عن حس السامع وإدراكه، فيقدر به على إحضار أي وضع من أوضاع العالم المشهود، وإن جلّ ما جلّ أو دقّ ما دقّ من موجود أو معدوم، ماض أو مستقبل، ثم على إحضار أي وضع من أوضاع المعاني غير المحسوسة التي ينالها الإنسان بفكره.

ثم يدخل العلامة الطباطبائي في الموضوع عبر تحليل فلسفي - اجتماعي، ويصل إلى أنه لا يتمّ للإنسان اجتماعه المدني، ولا تقدم له في حياته، هذا التقدم الباهر، إلا بتنبهه لوضع الكلام وفتحه بذلك باب التفهيم

---

(١) المائدة، ٧٨، الفتح، ١١ والنور، ٢٤.

(٢) البلد، ٩.

(٣) الرحمن، ٤.



والتفهم. ولولا ذلك لكان هو والحيوان العجم، سواءً في جمود الحياة وركودها.

ثم يشير العلامة الطباطبائي إلى ارتباط اللفظ بالمعنى، ويرى أن ذلك هو أمر اعتباري لازم في الحياة الاجتماعية للإنسان، فلا بد له وأن يضع الألفاظ كعلامات تدل على المعاني، وتحل محلّها، فإذا ذكر اللفظ للمخاطب فكأنك أحضرت المعنى له. ثم، في مرحلة لاحقة، وضع الإنسان الخط كعلامة تدل على الألفاظ، فالخط أيضاً مكمل لغرض الكلام وهو يمثّل الكلام كما أن الكلام يمثّل المعنى(١).

إننا، من خلال ما تقدّم، يمكننا الوصول إلى النتيجة الآتية وهي أن الاقتدار على الكلام والنطق هو مما اختص به الوجود الإنساني، وهو تابع لوجوده وليس هو ظاهرة مستقلة عنه كالماء، والهواء والحجر. وكذلك يمكننا القول إنّ اللسان والنطق هما أمر وهبه الله عزَّ وجلّ لهذا الإنسان، وجعله جزءًا من تكوينه، وإن كل إنسان سليم يجد في نفسه تلقائياًالقدرة على التعبير، من خلال استخدام العلائم الصوتية المعينة، بما يتناسب ومجتمعه الذي يعيش فيه، وذلك خلافاً للخط والكتابة فإنهما يتوقفان على الكسب والتعليم. وعلى هذا الأساس، وبناء على أحد التعاريف المنقولة عن سوسير العالم اللغوي المعروف، اللسان هو مجموعة (نظام = stracture) مترابطة من العلامات التي ترتبط أجزاؤها ببعضها البعض ارتباطاً تامّاً ودور كل واحد منها تابع لوضعه التركيبي(٢).

أنواع الدلالة ونظام الارتباط بين العلامات

علمنا ممّا تقدّم أن القدرة على التكلّم وإبراز المعنى هي من خصوصيات الوجود الإنساني. والخصوصية الأخرى هي الحياة الاجتماعية

(١) الميزان، ج١٩، ص٩٥ ـ ٩٦، بتلخيص.
(٢) نقلاً عن النجفي، أبي الحسن، مباني زبان شناسي، ص٨.



التي هي مما فطر عليه هذا الإنسان، والتي تشكّل وجهاً آخر للغة والكلام. فالتواصل مع الآخر هو العنصر الأساسي في الحياة الاجتماعية للبشر. ولما كان التواصل المباشر، ودون توسيط للأذهان، أمراً غير ميسّر، ولا يتمكن الإنسان من نقل ما يخطر في ذهنه، أو تقرير ما يحدث في الخارج، عبر إحضار تلك الأشياء للمخاطب بشكل مباشر، كان لا بد له من أن يعمد إلى الاستفادة من وسيلة أسهل وأهمّ لتسهيل عملية التفهيم والتفاهم، وهي العلامات اللغوية (الألفاظ) وإن استفاد الإنسان أيضاً من وسائل أخرى كالإشارات والعلامات[1].

العلامة، أو الدّالّ، هي عبارة عن الشيء الذي يدل على شيء آخر. ومثال ذلك: لو شاهدنا هذه العلامة (C) على جدار في الشارع، فإن ذلك يدلنا على أن المراد هو أنه ينبغي سلوك هذا الطريق. وحدوث هذه الدلالة، أي الانتقال من العلامة إلى المعنى الخاص، لا يتحقق بنفسه، بل هو ناشئ من وضع وتعاهد سابق. ومع ذلك فإن العلاقة بين العلامة والمعنى لا تكون دائماً من خلال الوضع والتعاهد. ومثال ذلك، أن كل من يرى صورة طير ينتقل ذهنه إلى معنى الطير، وكل من يرى الدخان ينتقل ذهنه إلى وجود النار، وكل من يرى أثر الأقدام ينتقل إلى أن شخصاً مرّ من هذا المكان، وكل من يسمع صوت الجرس يعلم أن شخصاً يقف خلف الباب. وعلى هذا الأساس، اتجه المنطق الكلاسيكي إلى تحليل نوع الملازمة في كل واحدة من هذه الدلالات ووجد أنها على ثلاثة أنواع: الدلالة الذاتية أو العقلية، وهي عبارة عن الدلالة التي يدركها كل إنسان عاقل بعقله متى قامت لديه، وذلك كدلالة الأثر على المؤثر (الدخان على النار) والتي ورد التعبير عنها في القرآن بأن مقتضى البرهان العقلي هو أن تكون ظواهر عالم الوجود كافة آيات تدل على الله وعلى صفاته وأفعاله. الدلالة الطبعية كدلالة التأوّه على الألم، والدلالة الوضعية كدلالة لفظ الشجرة على معناها

---

(١) المصدر نفسه، ص٢.

الحقيقي، والدلالة الوضعية على نوعين أيضاً لفظية، كدلالة لفظ الإنسان على معنى الإنسان، وغير لفظية كدلالة اللوحات والخطوط والتصاوير[1]. وكذلك يمكن القول إنّ الإشارات والعلامات الوضعية بعضها يكون عاما وعلى أساس المعايير المتعارفة عند العقلاء كافة، وبعضها يكون شخصيّاً وعلى أساس التصورات الباطنية والتخيلات الذهنية لبعض الأشخاص كاللغة الرمزية للمتصوّفة.

وبناء على ما تقدّم، فإنّ الدالّ، وإن لم يعتمد على المفردات اللغوية على الدوام، إلا أنّ اللغة الشائعة بين جميع العقلاء تعتمد، وقبل أي شيء، على العلامات اللفظية، والمسألة تحتاج إلى تأمل وبحث.

إنّ في كل دلالة عناصر ثلاثة: الدالّ أو العلامة، والمدلول أو المعنى، والعلاقة بين الاثنين، وهي التي يقال لها الدلالة. وللوصول من العلامة إلى الشيء، أو إلى العين الخارجية، لا بد، عند بعض المنطقيين، من طي مرحلتين من الدلالة: دلالة الدالّ على المدلول، ودلالة المدلول على الشيء الخارجي. ويذكر الشيخ الطوسي صراحة (وأصناف الدلالة بحسب الاستعمال ثلاثة: الأولى دلالة الصور الذهنية على الأعيان الخارجية وهو بالطبع، الثانية دلالة الألفاظ والعبارات اللفظية على الصور الذهنية وعلى الأعيان الخارجية بواساطة الصور الذهنية، والثالثة، دلالة الكتابة على الألفاظ وعلى الصور الذهنية تبعاً لذلك، ومن خلالها على الأعيان الخارجية، وهذا ما يكون بالوضع)[2].

المستويات المختلفة للغة الكلام

للغة في تمظهرها الكلامي مستويات مختلفة لا تخلو الإشارة المختصرة إليها من ارتباط بالمباحث القادمة.

---

(١) المظفر، محمد رضا، المنطق، ص٣٦.
(٢) الطوسي، الخواجهة نصير، أساس الاقتباس، تصحيح مدرس رضوي، ص٦٣.



أ ـ مستوى النظام الصوتي: المستوى الأول من وجود الكلام اللغوي هو في الصوت وقواعد تركيب الأصوات الذي يصنع البناء الصوتي، وهو الذي يطلق عليه الفونيمة، وهي وحدة الكلام الأولى. فكلمة (متاع) مثلا تتكون من الحروف التالية (م)، (ت)، (ا) و(ع)، وكل صوت في هذه الكلمة، وهو الذي يطلق عليه الحرف، باعتبار كونه مكتوباً، يطلق عليه الفونيمة، باعتبار التلفظ به.

ب ـ مستوى النظام القواعدي: من المستويات الأخرى للغة الكلامية العلامات اللغوية وقواعد تأليفها لبناء الكلمات، والعبارات والجمل. وهذا المستوى على قسمين: قسم منهما هو الصرف، والآخر هو النحو. وفي الصرف يتم معالجة العلامات البسيطة والأولية ككلمة حديقة، حارس، أو تركيب الكلمات المشتقة والكلمات المركبة (حارس الحديقة). وفي النحو يتم علاج طريقة تركيب الكلمات في مستوى مجموعات، وأنواع ذلك كالجملة الاسمية (هذا الكتاب أزرق اللون)، والفعلية (قلت..) وحروف الإضافة (في نهاية الطريق) وكذلك سائر أنواع الجملة: البسيطة، والمركبة، والشرطية، والإنشائية والخبرية.

الجملة المستقلة: هي الوحدة الكلامية الكبرى والتي تتكون من أكثر من وحدة صغرى، ولا تكون هي بنفسها جزءًا من وحدة كبرى.

الجملة: هي الكلام المؤلف من مجموعة أو أكثر، وتنقسم إلى قسمين: مسند ومسند إليه، وتعتبر، بعد الجملة المستقلة، أكبر وحدة كلامية.

المجموعة: وهي أكبر وحدة كلامية بعد الجملة، وهي تتألف من كلمة أو أكثر وتستعمل في بناء الجملة، نحو، الأجرام، الأجرام السماوية، دراسة الأجرام السماوية.

الكلمة: وهي الوحدة اللسانية التي تتألف من لفظ أو أكثر، وتستخدم



في بناء الوحدة الأكبر أي المجموعة. وقد يكون للكلمة معنى مستقل نحو (كرسي) وقد لا يكون لها معنى مستقل نحو (في، من).

اللفظة: وهي وحدة لغوية مكونة من فونيمة صوتية واحدة أو أكثر، وهي تارة يكون لها معنى مستقل وتستخدم كذلك؛ مثل (كرسي). ويطلق عليها الفونيمة الحرّة؛ وأخرى لا يكون لها معنى مستقل، ولا تستخدم بنحو مستقل، بل ضمن فونيمات أخرى، وهي التي يطلق عليها الفونيمة المرتبطة.

الحرف: وهو عبارة عن الوحدة الصوتية الصغرى والتي لا معنى لها، ولكن توجب اختلاف المعنى؛ ومثال ذلك كلمة (رأس) فلو أننا استبدلنا حرف (ر) بحرف (ب) لصارت الكلمة (بأس) ولاختلف معناها.

وكذلك الحال في الحركات على الحروف (ُ) أو (ِ) فإنها تضفي معنى جديداً للكلمة: الحرف، اللفظ، الكلمة، المجموعة، الجملة، الجملة المستقلة.

ج ـ مستوى النظام الدلالي: كيف تتم عملية التفاهم بين الناس؟ وكيف يدرك أهل اللغة الواحدة مراد بعضهم البعض؟، ولماذا كانت بعض الكلمات مستعملة وأخرى مهملة؟ وبعض الجمل لها معنى وبعضها لا معنى لها، مع أن الممكن أن تكون بعض الجمل مما لم يسمع بها أصلاً؟ وبعبارة أخرى، كيف يتم تلقي المعنى والمفاد؟

لو لاحظنا هاتين الجملتين (جلس علي)، (هذه الكلمة جلست)، فإن الجملة الثانية سوف تكون بلا معنى، لأن نظام المعنى، في اللغة الفارسية، يجد ارتباطاً بين كلمة (جلس) وبين الحالة الخاصة التي يكون عليها الشخص في الخارج ـ الفعل الصادر عن الشخص في الخارج ـ ولكنّ تغييراً بسيطاً في الجملة الثانية يجعلها ذات معنى، كما لو قلنا: (هذه الكلمة، جلست موضعاً مناسباً في هذه الجملة).

إن هذه الملاحظة توضح لنا كيف أن اللغة، عندما كانت عبارة عن





نظام، كان التحديد الدقيق للمعاني المكونة لها وعلاقته بسائر العناصر، أمراً ميسّراً. وعليه يمكننا استنتاج أمر آخر هنا وهو أن لكل وحدة لغوية معنى مباشراً وآخر غير مباشر، أما المعنى المباشر فهو المعنى الظاهر منها والمحدد لها، وأما المعنى غير المباشر فهو المعنى الحاصل من خلال ارتباطها بسائر الوحدات اللغوية. وذلك يظهر في الكلمات التي يطلق عليها المشترك في اللغة ككلمة عين، فتقول: (عليك عين) وتقول: (شربت ماء عين) فإننا سوف نلحظ أن كلمات: عليك، شربت وماء، مضافاً إلى ما تحمله من معان محددة، تساعد على تحديد المراد من كلمة (عين) عن طريق علاقتها وموضعها في الجملة. ونحن، من خلال هذه الكلمات، نستطيع تحديد أن المراد من كلمة عين في الجملة الأولى هو الجاسوس، ومن كلمة عين في الجملة الثانية هو نبع الماء[1].

وعليه، يمكننا استنتاج أن الكلمات بمفردها لا تحمل معنى ومدلولاً نهائياً وواضحاً تماماً بل لا بد وأن تكون في سياق جملة حتى توصل المعنى بنحو تام. كما أن بعض الكلمات لا يمكن أن تؤدي معنى بمفردها، إلا أن تكون ضمن سلسلة من الكلمات الأخرى، ومثال ذلك كلمة (تند) في الفارسية، والتي لا يمكن تحديد المعنى المراد منها إلا بملاحظة علاقات الترادف، والتضاد والتضمن مع سائر الكلمات المقارنة لها نحو الحاد، المناسب، الهادئ، السريع، الخفيف... أو من خلال وضع هذه الكلمة ضمن جملة.

وقد لا يكون الوصول إلى المعنى سهلاً في بعض الموارد، وذلك بأن تكون الكلمة مفهومة المعنى إذا لوحظت بمفردها، ولكنها متى انضمت إلى كلمات أُخَر في الجمل لم يعرف المعنى المراد منها، من خلال ملاحظة

---

(١) قدّم مؤلف الكتاب مثالاً من اللغة الفارسية للمشترك وهو كلمة (ماه) وهي كلمة مشتركة بين معنيين هما (القمر) و(الشهر) ولما كان المراد توضيح مراد الكاتب اقتضى الأمر تبديل المثال إلى مفردة تكون مشتركاً في اللغة العربية (المترجم).





معناها الذي يظهر منها عندما تكون مستقلة. وكذلك من جملة الصعوبات التي تعترض علاقة اللفظ بالمعنى هو إمكان تبدّل معنى اللفظ، كما أن من الممكن أن يقع الهجران على معنى تدل عليه كلمة ما ويطويه النسيان، أو يظهر للكلمة معنى جديد مع بقاء المعنى السابق، ولذا كان لا بد، عند تحديد المعنى، من ملاحظة هذا كله.

علاقة اللفظ بالمعنى

اللغة البشرية تتألف من مكوّنين هما: اللفظ والمعنى. والرموز الكلامية ترتبط بالواقع الخارجي (الآفاقي والأنفسي) ووظيفتها بيان المعنى. وهذا الارتباط بين اللفظ والمعنى وثيق إلى حد يقوم ذهن الإنسان عندما يلتقي بالآخرين ويستمع لكلامهم باستحضار معاني الكلمات التي ينطق بها ذلك المتكلم، بدون التفات إلى صور الألفاظ، كما أن حسن المعنى أو قبحه ينتقل إلى اللفظ وإلى الكلمة.

وهذا الأمر دفع أهل اللغة وعلماء الأصول المسلمين للخوض في البحث عن العلاقة بين اللفظ والمعنى، وما إذا كانت تلك العلاقة أمراً تكوينيّاً بنحو يكون المعنى فيه جزءًا من ذات اللفظ وطبيعته، أم أن دلالة اللفظ على المعنى أمر وضعي؟

وبعبارة أخرى، إن دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي لما كانت ترجع إلى نوع من السببية بينهما، ولما كان الوجود الذهني للفظ سبباً لوجود المعنى في الذهن وتحقق هذا الانتقال بينهما في الذهن، كان لا بد وأن يطرح السؤال عن منشأ هذه السببية بينهما، فهل علاقة اللفظ بالمعنى ذاتية ويكون المعنى فيها جزءًا من ذات اللفظ وطبيعته، كالعلاقة بين النار والحرارة؟ أو يرجع السبب في هذه العلاقة إلى أمر خارج عن اللفظ، بوصفه أمراً تعاهدياً يعبّر عنه بالوضع؟

من الأمور الواضحة أنه ما من ارتباط ذاتي بين اللفظ والمعنى، ويشهد



لكون هذه العلاقة والسببية أمراً اعتبارياً ظهور المعاني الجديدة ووجود ظاهرة اللفظ المشترك في اللغة والتبدّل في العلاقة بين اللفظ والمعنى؛ ولذا اتجه غالب علماء اللغة من القدماء والمتأخرين والفلاسفة وعلماء أصول الفقه والأدب المسلمين، إلى الاعتقاد بعدم وجود أي علاقة ذاتية بين الكلمات والمعنى الذي تدل عليه، بل إن هذا الارتباط السببي والدلالي بين اللفظ والمعنى ناشئ من الوضع (التعييني أو التعيني)[1]. وبعبارة أخرى، إن الكلمات لا تدل على المعنى إلا بعد تحقق الوضع والعلم به، فالدلالة التصورية تترتب على الوضع.

نعم ينشأ هنا سؤال جدي آخر عن الوضع، فما هي حقيقته؟ ومن هو الواضع؟ لقد تعددت النظريات والآراء في الجواب عن هذين السؤالين[2]، ونوكل تفصيل هذه الآراء إلى محله، ونتعرض هنا لمقدار ما تدعو الحاجة إليه، معتمدين على بيان رأي الشهيد آية الله الصدر الذي ذكر في بيانه لدلالة اللفظ على المعنى: (دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ترجع في حقيقتها إلى نحو من الاستتباع والسببية) بمعنى أنّ الوجود الذهني للفظ يشكّل سبباً للوجود الذهني للمعنى. فما هو منشأ هذه السببية؟ هل العلاقة بينهما ذاتية، كالعلاقة الذاتية بين النار والحرارة؟ أم أن العلاقة بينهما هي نتيجة عامل خارجي وبجعل جاعل المعبّر عنه بالوضع؟ ولا شك في عدم صحة الاتجاه الأول.

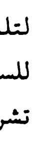
ثم يطرح السؤال التالي، ما هي حقيقة الوضع؟ هل الواضع هو الذي يجعل السببية مباشرة بين طبيعة اللفظ والمعنى، فتكون الملازمة والاستتباع أمراً واقعياً؟ أم أنّ الواضع يمنح اللفظ صفة خاصة فيصبح سبباً بعد اكتسابه

---

(١) راجع، الآخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، ج١، ص١٠، الخوئي السيد أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٣٤، الطباطبائي، السيد محمد حسين، أصول فلسفة وروش رئاليسم، ج٢، مقالة ٦.

(٢) راجع، الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، ج١، ص٧٣ ـ ٨٦.





لتلك الصفة لإخطار المعنى؟ ولكن من الواضح أنّ السببية صفة ذاتية للسبب الحقيقي فلا يمكن جعلها تكويناً لما ليس بسبب، فضلاً عن وضعها تشريعاً واعتباراً، ولا يمكن للاعتبار أن يجعل اللفظ أداة حقيقية لتفهيم المعنى.

وأما بيان كيفية إعطاء اللفظ الصفة التي تجعله سبباً لإخطار المعنى، ففيه نظريتان: نظرية الاعتبار، ونظرية التعهد.

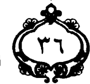
أمّا نظرية الاعتبار فهي النظرية التي ترى أن الواضع يمارس عملية اعتبارية إنشائية؛ وتكييف هذه العملية له صيغ مختلفة: أ ـ أن يجعل الواضع اللفظ على المعنى كإشارات السير. ب ـ اعتبار اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى بوجود الخارجي، ومتحداً معه فتسري إليه آثاره؛ ج ـ اعتبار اللفظ أداة لتفهيم المعنى.

وأمّا نظرية التعهد فهي التي ترى أن الوضع ليس اعتباراً؛ بل التزام من قبل الواضع بأن لا يتلفظ بالكلمة إلا إذا كان يريد إفهام المعنى الخاص الذي يحاول ربطه بها.

وأما رأي الشهيد الصدر في تفسير حقيقة الوضع فهو: أنَّ الله سبحانه وتعالى قد جعل من الإحساس بالشيء سبباً في انتقال الذهن إلى صورته، وهذا قانون تكويني.

ومضافاً إلى تصريحه بأن الوضع ليس هو كالتمليك من المجعولات الإنشائية والاعتبارية، بل هو أمر تكويني يتمثل في اشراط مخصوص بين اللفظ والمعنى، وهو ناشئ من قانون طبيعي موجب لانتقال الذهن إلى صورة الشيء. يقول: (إن الدلالة التي تتحقق بالوضع دلالة تصورية دائماً، ولهذا لا فرق في انتقال السامع إلى المعنى بين أن يسمعه من متحدّث ذي شعور أو من جهة غير شاعرة).

وفي معرض إجابته عن السؤال: مَن الواضع؟ومن يكون؟ يضعنا الشهيد الصدر أمام احتمالين: أن يكون الواضع هو الله، أو أن يكون الواضع هو



الإنسان. ولكنه يرى، من خلال تحليله لعملية الوضع، أنّه يظهر لنا أن عملية الوضع لا تعدو أن تكون عملية طبيعية بسيطة، هي: عبارة عن الإشراط بين المنبّه اللفظي وبين المعنى في إحساس الإنسان، المحقق لصغرى قانون الاستجابة الشرطية الذهنية. وهو الممارس في حياة الإنسان. ويستمر في توضيح ذلك قائلاً: ولكن مع ذلك، نحن لا نملك برهاناً قاطعاً على نفي اتجاه إلهية الوضع، وأن الوضع ونشوء ظاهرة اللغة في حياة الإنسان كانا من صنعه مائة بالمائة. بل من المحتمل أن تكون قد بدأت هذه الظاهرة في حياة الإنسان أول ما بدأت بتدخل وعناية من الله سبحانه وتعالى، بأن يكون ألهم آدم فعلّمه الأسماء والألفاظ وكيفية استخدامها، بل لعلَّ فرضية الإلهام الإلهي بأصل اللغة، هي المناسبة؛ مع ما هو الملاحظ في جملة من النصوص الدينية التي تؤكد على أن الخليقة الأولى من البشر ـ آدم وزوجته ـ كانا على معرفة واطلاع بلغة مكنتهما من الحوار والتفاهم فيما بينهما[1].

المداليل والمعاني التصورية والتصديقية

علمنا، ممّا تقدم، أن الوضع هو منشأ قيام نوع من السببية الدلالية بين اللفظ والمعنى (المدلول)، ولكن هذه الدلالة لا تكون دائماً على نسق واحد. فتارة تكون هذه الدلالة بحد قيام صورة ذهنية للمعنى تحدث في الذهن بعد خطور اللفظ، سواء كان صدَر هذا اللفظ عن الشخص بإرادة منه وعن علم بذلك، أو صدر عن شخص غير عالم ولا غرض له، أو خطر في ذهن الإنسان بنفسه.

وهذا النوع من الدلالة هو الذي يطلق عليه الدلالة التصورية، والمعنى والمدلول يكون هو المعنى التصوري (semantic meaning) وشرط هذه الدلالة هو تحقق الوضع والعلم به. وذلك كمقولة (جوّ بارد).

(١) بحوث في علم الأصول، ج١، ص٧٢ ـ ٨٧.

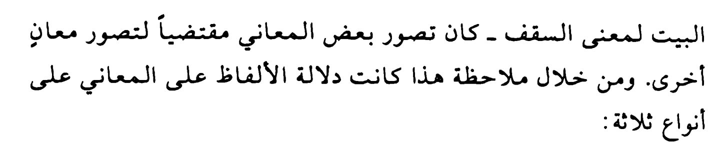


وأما المعنى التصديقي، فهو، كما ذكر الشيخ الطوسي، المدلول التصديقي الذي يقترن به الحكم (نفيا أو إثباتا) نحو (جو بارد). وتوضيح هذا الأمر ممكن من خلال ملاحظة السؤال التالي: هل المدلول الذي يتبادر إلى الذهن من اللفظ لا بد وأن يكون بالضرورة مراداً للمتكلم، ويمكن اعتباره هو المقصود له؟ والجواب هو أننا نلحظ هنا وجود مرحلتين: الأولى مرحلة الإرادة الاستعمالية، وهي التي يقتضيها قانون الوضع العقلائي، وتتضمن الدلالة دلالة تضمنية على أنّ المراد من المعنى في مقام الاستعمال عند المتكلم، هو هذا المعنى الظاهر من اللفظ والمتبادر منه عند إطلاقه، وليس لإرادة المتكلم أي تأثير في معاني الألفاظ مفردة كانت أم مركبة. وهذا المعنى هو الإرادة الاستعمالية ولا بد أن يكون المراد من المتكلم في مقام الاستعمال هو هذا المعنى الواقعي للفظ، إلا أن يقترن بالقرينة المتصّلة بالكلام فيكون المراد معنى آخر لدى المتكلم. والمرحلة التي تلي هذه المرحلة هي مرحلة بيان المراد الجدّي أو الدلالة التصديقية على المراد الجدي؛ لاحتمال أن يكون المتكلم قاصداً للهزل، ولا يكون قاصداً للمراد الجدّي. نعم يمكننا هنا واعتماداً على القاعدة الارتكازية العقلائية في مقام المحاورة إثبات أن الإرادة الجدية للمتكلم هي نفس مفاد الإرادة الاستعمالية للكلام، وهي المعنى الواقعي له، إلا أن تقوم القرائن المعتمدة عند العقلاء على خلاف ذلك.

ميزان دلالة اللفظ على المعنى

إننا، ومن خلال رجوعنا ثانية إلى كيفية وميزان دلالة اللفظ على المعنى، نصل إلى أن دلالة الألفاظ على المعاني مختلفة وليست على حد واحد. وعلى ما عبر عنه الشيخ الطوسي[1] إن المعاني لما كانت متداخلة في بعضها وبعضها لازماً لبعض ـ كدخول الحائط في معنى البيت واستلزام

(١) راجع: أساس الاقتباس، ص٧ ـ ٨.



البيت لمعنى السقف ـ كان تصور بعض المعاني مقتضياً لتصور معانٍ أخرى. ومن خلال ملاحظة هذا كانت دلالة الألفاظ على المعاني على أنواع ثلاثة:

١ ـ الدلالة التطابقية أو المعنى التطابقي وهو: دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له.

٢ ـ الدلالة الالتزامية أو المعنى الالتزامي وهو: ما كان المعنى من لوازم المعنى التطابقي للفظ، وهو ينقسم بدوره إلى قسمين: المدلول الالتزامي بالمعنى الأخص، وهو ما يمكن لجميع الناس معرفته والمدلول الالتزامي بالمعنى الأعم وهو الذي يكون فيه جهة ذاتية ولا يمكن معرفته إلا بالقرائن.

٣ ـ الدلالة التضمنية، أو المعنى الذي يكون داخلا في المعنى التطابقي للفظ.

والأمر المهم هنا هو الالتفات إلى أن الدلالة التطابقية هي في الواقع دلالة وضعية، وأما القسمان الأخيران من الدلالة فإنهما من الدلالة بالوضع وبالعقل.

كما لا بد من الالتفات هنا، إلى ما يرتبط بمجال المداليل الالتزامية من أبحاث، كالبحث حول علم العلامات (semiologie) ودوره المهم جدّاً في فهم معاني النص بمختلف أنواعه من العلمي والأدبي ولا سيما النص الديني منه، التفكيك، ومعرفة المعاني الصريحة والواضحة (التي ترتبط بمجال القرائن الصريحة explicite) من المعاني التلميحية (التي ترتبط بمجال القرائن التلميحية Implicite) والتأويل؛ وهذا كله ينفع في البحث عن علم الهرمنيوطيقا.

استعمالات اللغة

ذكرنا أن اللغة هي موهبة ذاتية في الإنسان تدفع حاجة الإنسان إلى



التواصل نحو ظهورها بصورة الكلام. ولكنّ دراسات أهل اللغة في القرن المعاصر توصلت إلى أنّ للغة استخدامات مختلفة ومتنوعة.

وللوصول إلى تصور مختصر عن هذه الأدوار التي تؤديها اللغة، لا بد لنا أولا، من توضيح هذا الارتباط بين عوالم ثلاثة، عالم الحقائق والمعاني، الطاقات الفكرية ـ الذهنية لدى الإنسان ـ والتمثل الكلامي للغة.

عالم المعاني = وسيلة الإدراك عند الإنسان = ضفاف اللغة

شرح الحقائق

علمنا، مما تقدم، أن اللغة هي حلقة متصلة من العلامات التي تقوم بنقل حقائق هذا العالم وتحل محلها. والدليل على هذا هو أن الإنسان، ومن خلال قواه الإدراكية، يقوم بشرح هذه الحقائق والمعاني بعد تصنيفها وتحليلها وتجريدها، ثم يقوم بنقلها إلى الآخرين. وما يتعلق به هذا الشرح والإخبار قد يكون أحياناً هو العالم الخارج عن وجود هذا الإنسان وأخرى الداخل الإنساني (اللغة العلمية).

بيان العلة ـ والمعلول في الظواهر الخارجية

مضافاً إلى هذا الدور الشرحي، تفتح الطاقة الذهنية لدى هذا الإنسان المجال أمامه للتعمق في الظواهر الكونية سعياً لكشف علاقة السببية ـ المسببية بينها، وبيان علاقة العلية ـ المعلولية بينها بل التنبّؤ واستشراف بعض الأمور. (اللغة الفلسفية).

الفعل الكلامي

قد يسعى الإنسان، من خلال اتصاله بالآخرين، وسعياً منه للوصول إلى مآربه ومقاصده، إلى استخدام اللغة والكلام في سبيل ذلك. مثال ذلك لو أن شخصاً عطشانَ أراد ماء، ولكنه بدلاً من إحضار الماء طلب من غيره



بالقول: أحضر لي كوب ماء. فهنا الفعل الكلامي اللساني قد حل محل الفعل السلوكي. (الفعل الكلامي).

العاطفي ـ الإحساسي

من الأدوار التي تؤديها اللغة هو: الحكاية وتصوير الأحاسيس الداخلية للإنسان؛ الحزن، الفرح، الحسرة، الآمال، التعجب، والأسئلة التي تدور في داخل نفس الإنسان والتي يعبّر عنها بالقول: (ألا ليت الشباب يعود يوماً)؛ (مرحباً بالعاشق الولهان) ونحن نجد في كثيرة من العبارات لغة عاطفية شاعرية. (اللغة العاطفية ـ الشاعرية).

أوصل بعضهم، في مقام إحصائه لاستخدامات اللغة، إلى أكثر من عشرين نوعاً، ولكن بعضها ـ كنقل التجارب وتلقيها، تراث الماضين وثقافتهم والتواصل المستمر بين الماضي والمستقبل من خلال اللغة ـ هو من فوائد اللغة وثمارها، ولا يعد من أدوارها.

إننا، ومن خلال ملاحظة هذه الأنواع الأربعة من حالات استخدام اللغة، يظهر لنا أن الدور الأساسي للغة يتمثل في هذا الارتباط المعرفي أو فقل نقل المعلومات. وبعبارة أخرى نلاحظ في جميع هذه الحالات أنّ المتكلم عندما ينطق بكلام ما فإنّ ذلك يكون بسبب مواجهة جهازه العصبي والإدراكي للحقائق، الأمر الذي يجعله يصل إلى مضمون ما فيقوم بجعله ضمن نظام العلامات الصوتية (coding) ويبعث به إلى مخاطبه ومتلقيه. ولذا اتجه علماء اللغة لتحليل أركان التواصل اللغوي.

يرى رومن ياكوبسن (١٨٩٢ ـ ١٩٨٢) العالم اللغوي الروسي، أن عناصر ستة هي قوام كل تواصل لغوي: المرسل(المتكلم)، الرسالة، المتلقي (المخاطب)، الاتصال، العلامات الصوتية والرموز، المجال[1].

---

(١) راجع: أحمدي، بابك، ساختار وتأويل متن، ص٦٥.

الاستخدامات المتعددة للغة النص الواحد

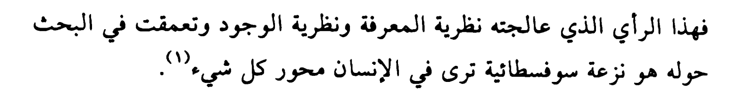
وثمة ملاحظة مهمة هنا، لا بد من الالتفات إليها في قضية التعرف على الاستخدامات المتعددة للغة وهي أن هذا التقسيم لاستخدامات اللغة يركِّز على الحيثية الأولى في الكلام اللغوي، ولو تجاوزنا ذلك فإن حقيقة الأمر ـ والتي لا مجال لإنكارها ـ وكما ذكر ذلك (آستين) العالم اللغوي المعاصر، أن النص الواحد، أو المقولة الواحدة، قد يمتاز بخصوصية تعدد مجالات استخدامه في آن واحد. ونحن نعتقد أن النص القرآني يحمل هذه الخصوصية وأن مجالات استخدامه متعددة. أي إن المقولات الخبرية في القرآن الكريم، مع كونها توصيفية، تمتاز بأنها تحمل خصوصية البعث والإثارة. كما أنّ المقولات الإنشائية في القرآن الكريم هي في نفس الآن الذي تحمل فيه خصوصية التأثير في النفوس، تتضمن خصوصية أخرى هي الحكاية عن الواقع وبناء هذا النص ومحتواه في عين كونه إخباراً وبياناً للحقائق، يظهر منه خطاب الإقناع للعقل والقلب داخل هذا الإنسان.

اللغة والواقع

بين اللغة والواقع ارتباط مستمر. وبعبارة أخرى، إن أساس اللغة وسبب وجودها هو الواقع الخارجي الذي ينطبع في قوة الشعور والإدراك الإنساني، وعليه فالتواصل بين آحاد الناس إنما يقوم على أساس الواقع دون أي أساس آخر.

إن قدرة الذهن البشري على صناعة واستيلاد بعض المفاهيم كالعنقاء والتي لا وجود لها في الواقع، أو صناعة المجازات الشائعة في الكلام كالكناية، الاستعارة، التشبيه وأمثال ذلك، لا يسوِّغ لنا القول بأن كل ما هو موجود هو من صنع هذا البناء اللغوي، وأنه لا واقع وراءه في الخارج.




فهذا الرأي الذي عالجته نظرية المعرفة ونظرية الوجود وتعمقت في البحث حوله هو نزعة سوفسطائية ترى في الإنسان محور كل شيء[1].

اللغة ونظام التفكير

اللغة هي من النشاطات الإنسانية وهي من حيثيات السلوك الإنساني والذي يطلق عليه علماء النفس، السلوك اللغوي (verbal behaviour). ولكنّ سؤالاً قديماً يطرح هنا حول علاقة اللغة بنظام التفكير، وهو: هل يمكن التفكير دون وجود لغة؟ وهل اللغة شرط في وجود النشاطات الذهنية الكبرى كالتفكير، والتخيل، والتجريد، والتعميم، والاستدلال، الحكم...؟ أم أن اللغة هي السبب في استيلاد الفكر والثقافة، والإنسان الذي يفتقر إلى اللغة يفقد قوة التفكير؟ ومهما كان عليه الأمر، كيف يقوم الإنسان بقولبة أفكاره، وعواطفه وإحساساته في قالب العلامات الصوتية؟ وهل لهذا القالب دور في تغيير ماهية ومحتوى المضامين التي تكون داخل الذهن أم لا؟

الحقيقة هي أن نظام النشاط الذهني كالتفكير والاكتشاف والإبداع يرجع إلى الجهاز العصبي في الإنسان والموجود لدى الإنسان بسبب ما لديه من روح مجردة. فلو لم يكن الإنسان يملك جهازاً عصبيّاً وروحاً مجردة لما تمكن من القيام بأي نشاط ذهني، فضلاً عن استخدام اللغة.

على هذا الأساس توصل علماء النفس، من خلال ملاحظتهم لمجموعة من القرائن والشواهد، إلى النتيجة التالية، وهي أن استعمال اللغة، التي تقوم على أساس علامات صوتية موضوعة، من مختصات هذا الإنسان. فالاستعداد الذاتي لدى هذا الإنسان، والموهوب له مسبَّقاً، يفسح له المجال أمام إمكان استعمال النظام اللغوي المعقد. وعليه فاللغة ليست

(١) راجع، الطباطبائي، السيد محمد حسين؛ مطهري، مرتضى: أصول فلسفة وروش رئاليسم، ج٢ و٣، المقالات الخامسة، والسادسة والسابعة.

شرطاً في عملية التفكير، ولكنها ترفع كثيراً من قدرة الإنسان على التفكير وعلى سائر النشاطات العقلية(١).

اللغة، الرؤية الكونية، ونظام القيم

تمثل اللغة بوجودها الفعلي نظاماً اجتماعيّاً منسجماً مع طبيعة التفكير الإنساني؛ وعلى هذا الأساس نشأ ذلك الارتباط الوثيق بين اللغة وبين الرؤية الكونية، الاعتقادات والقيم التي يحملها أي مجتمع بشري. إن ما يحتل مكانة في ذهن البشر وقوة الشعور لديه، لا يتمثل في المصاديق الخارجية للأشياء، بل في المفاهيم والمعاني التي تحكي عنها، وانعكاس المفاهيم وكيفيتها وكميتها تابعةٌ لما نراه ونلاحظه من أشياء ومعانٍ. وبعبارة أخرى، قد تكون الحقائق عينية وهي من قبيل اسم الذات، كالله، الإنسان، الروح، الشمس ونحو ذلك...، وقد تكون حقائق منتزعة وهي من قبيل اسم المعنى، كالعشق، الإيمان، الجهاد والحرية، والإنسان. بداية، يقوم الإنسان بتصورها ثم تجري على لسانه ويعلن عنها.

وبعبارة أخرى، لا بد لنا، عند البحث عن معاني الألفاظ، من ملاحظة حقيقتين إلى جنب بعضهما البعض، إحداهما مقام الوضع والأخرى استخدام المفردة في النص. صحيح أن الألفاظ في مقام الوضع وضعت بإزاء إلحاق المعنى وبشكل منفصل عن أي نوع من القيود والخصوصيات الخاصة، ولكن ثمة واقع لا يمكن تجاهله، وهو أن استخدام الألفاظ ـ لا سيما ما يتعلق منها بالاعتقادات ونظام القيم ـ لها خصوصياتها الخاصة عند استعمالها من قبل المستعمل مع ملاحظة المعنى الحقيقي لها. وقد يرتبط تحديد هذه الخصوصيات بمجال مصداق حقيقة واحدة، وقد يرتبط، في أحيان أخرى، بظهور عرف خاص وتبدّل المعنى إلى معنى جديد. وعلى أي حال، وبملاحظة هذا الأمر، لا يمكن الوصول إلى معنى بعض الألفاظ

(١) راجع: زبان وتفكر، ص١١٧.





خارج السياق الكلامي الخاص المدرجة فيه؛ ولذا كان مفهوم (الله) في القرآن وفي الرؤية الكونية الإسلامية والتفكير العقلي ـ الديني للمسلمين يختلف عن تعريف الله في الاتجاهات الأخرى. وكذلك الحال في بعض المفاهيم الأخرى نحو: (الإنسان)، (الحرية)، (الجهاد)، (الشهادة) ونحو ذلك[1].

اللغات المختلفة ومعيار الفصل بينها

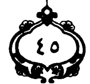
علمنا ممَّا تقدّم أن اللغة هي التي تحل محل حقائق هذا العالم، وهي ترجمانها. وبعبارة أخرى، للغة مجالان أحدهما طبيعي وفيزيولوجي، أي المجال الصوتي، وهو ما يتحقق من خلال استخدام الآلات المولدة للصوت المزروعة في الوجود الإنساني، والمجال الآخر، هو المجال الدلالي أو ساحة المعاني وهو الذي يرتبط بعالم الحقائق والمعاني.

إن انعكاس المعاني في الأصوات وهذا التشابك بينهما هو الذي يجعل من اللغة أمراً مؤثراً. فاللغة ومن خلال ما تحكيه عن عالم المعاني ومن خلال ما تضعه للأشياء من مسمِّيات وبيان ما بينها من اتصال، تستطيع أن تحيطنا علماً بهذا الوجود المستور. فعندما ننطق بكلمات نحو: إنسان، شجر، عدالة، عشق فإن كل كلمة من هذه المفردات ترسم في ذهننا كمًّا من المعاني.

ولكن عالم المعاني لا يكون دائماً على نسق واحد من الوضوح، بل العالم مليء بالتعقيدات وفيه خليط من الغموض والإبهام؛ فمما تجدر العناية إليه هذا الاختلاف بين المعاني والحقائق الذاتية كالشجر، والإنسان، وبين المعاني والحقائق المجرّدة كالعشق والعدالة. ولذا كانت اللغة، والتي هي ترجمان الحقائق والمعاني، تختلف لجهة الصراحة

---

(١) راجع: ايزوتسو، توشيهيكو، خدا وإنسان در قرآن، ترجمة أحمد آرام، الفصل ٣، عودة، خليل عود، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، الفصل٣.



والإبهام بنحو يتناسب مع معرفة الإنسان عن عالم الوجود، بنحو يكون له تجليات مختلفة.

من جهة أخرى، لمَّا كانت اللغة، مضافاً إلى كونها ترجماناً للعالم الخارجي، ترجماناً للوجود الإنساني، ولما كان الإنسان مخلوقاً يحمل أبعاداً مختلفة بنحو يشتمل على نظام معقد من الطاقات والإبداعات، كان من غير الممكن تجاهل تلك الظواهر الحديثة في اللغة الإنسانية. فالدور الأساسي للغة ـ وإن كان تشكيل وسيلة لإيصال المعاني ـ ولكن قوة الشعور والإحساس، والخيال والعاطفة عند الإنسان تفتح أمامه الباب بأن يضيف إلى المعاني الحقيقية والمعاني المجرّدة التي تصف الحقائق الخارجية، سلسلة من المفاهيم الاعتبارية المحضة ومجموعة من المعاني الخيالية الصرفة، كالقصة، ونحو من الظواهر اللغوية الأدبية والفنية مما ليس لها ما بإزاء في الخارج.

وختاماً لا يمكننا تجاهل ضيق اللغة ومحدوديتها، وكذلك العلامات الصوتية في إفادة المعنى. فإننا نعلم أن دائرة المعاني والحقائق الوجودية هي أوسع دائماً من إطار اللغة. فكم من المعاني هي أرفع من أن تنالها اللغة. وهذا أيضاً يشكل بدوره عاملاً لظهور نوع من الإبهام والغموض في اللغة.

كم من المعاني محروم على اللغة أن تنالها![1]

وكذلك تحدّث العرفاء وأهل الكشف والشهود عن عجز اللغة وضيقها عن التعبير عن الحقائق التي يشاهدونها.

كل ما نقوله عن العشق من شرح وبيان

حيث كان عن العشق كان خجل اللسان[2].

---

(١) بيدل.

(٢) مولوي.

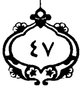


ومما تقدم يظهر لنا كيف أن هذا التقسيم المختلف للغة يرجع إلى الاستخدامات المختلفة للغة في ما يرتبط بالمعنى والواقع الخارجي. وإن كان هذا التقسيم المذكور مبنيّاً على أساس الاستقراء وملاحظة الاعتبارات المختلفة، وليس حصراً عقليّاً.

قد يكون المقصود من اللغة هو وصف الظواهر، ويطلق على اللغة المستخدمة حينئذ (اللغة الوصفية)، وتارة يقوم وصف الحقائق والمعاني على أساس المعرفة العلمية والحقائق الخارجية وبغرض بيان القواعد العلمية فقط، وهو ما يطلق عليه (اللغة العلمية) وتارة أخرى يقوم على أساس المعرفة الظاهرية والعامة وبلغة المحاورة اليومية، وهي التي يطلق عليها (اللغة الحوارية). ورابعة يكون من خلال وسائط تشكل رموزاً لحقائق أخرى، كالمشاهدات الرمزية للظواهر التي تدل على حقائق أخرى، فإن ذلك يؤدي إلى ظهور مفردات في اللغة لها صفة رمزية، كالعَلَم، حيث يشكل الآن دلالة رمزية على استقرار الدولة. والزنبق الذي هو رمز الشهيد، والناي الذي هو رمز الهجران والفراق. وأخيراً قد يختلط وصف الحقائق مع الشعور النفسي والخيالي للإنسان، وهو ما يطلق عليه (اللغة الأدبية والفنية).

ومتى كانت اللغة بصدد سرد الفكر الإنساني، في تحليله للظواهر العلية ـ المعلولية، وفي بيانه العقلي ـ الاستدلالي للحقائق على شكل براهين منطقية، فلسفية ورياضية، يطلق عليها اللغة الفلسفية والعقلية.

مضافاً إلى هذا كله، قد لا تكون اللغة مستخدمة لبيان الوقائع، أو الإخبار عنها، أو بيان التحليل العلي المعلولي، بل هي لإظهار ما يختلج في النفس من حالات، كالأمر والنهي وهو الذي يراد منه بحسب اصطلاح علماء أصول الفقه (البعث) أي بعث المخاطب نحو الفعل أو (الزجر) ومنع المخاطب عنه. وكسائر العقود والعهود والإنشاءات، وهذه اللغة هي التي يطلق عليه (الفعل الكلامي)، كما يطلق على اللغة التي تحكي عن الآمال، والطموحات والحسرات، والثناء، والذمّ والدعاء... اللغة العاطفية.



اللغة الإخبارية واللغة الإنشائية

من التقسيمات الأخرى للغة تقسيمها إلى لغة الإخبار ولغة الإنشاء. وعلى أساس التعريف المنطقي للجمل، فإنها وبملاحظة مفادها ومعناها، على نوعين: الجمل التي تقبل الصدق والكذب وهي الجمل الخبرية، مثل (السماء تمطر)، وقد عرفت مثل هذه القضية في المنطق بأنها: المركب التام الخبري الذي يقبل بذاته أن يوصف بالصدق والكذب. وأما القسم الثاني: فهو عبارة عن الجمل التي لا توصف بالصدق والكذب وهي الجمل الإنشائية. والجمل الإنشائية لها أنواع كثيرة ويصل عددها إلى أكثر من عشرين نوعاً؛ وهي جمل: الأمر، النهي، الاستفهام، الترجي، التمني، النداء، الإيقاعات، العقود، التوبيخ، التحسين، اللعن، القسم و... وقد وقع الاتفاق على وجود كلا النوعين من الإنشاء والإخبار في القرآن الكريم. والمسألة المهمة هنا هي في معرفة كيف يمكن تحليل هذين النوعين. وسوف نتعرض للجمل وكيفية التعرف عليها، في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

اللغة الحقيقية واللغة المجازية

إن البحث في كيفية البيان، من جهة وفائه بالمعنى اللغوي الوضعي، أو العدول عنه، هو الموجب لحدوث ظاهرة الحقيقة والمجاز. المعنى الحقيقي للفظ هو ذلك المعنى الأولي والرئيسي الذي وُضع اللفظ للدلالة عليه. كما لو أطلقنا كلمة (يد) وأردنا بها العضو الخاص. ويذكر ابن الأثير، في تعريفه للحقيقة، أن: (الحقيقة هي اللفظ الدال على موضوعه الأصلي)[1].

---

(١) ابن الأثير، الجامع الكبير، ص٢٨، وكذلك المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج١، ص٥٨.

وأما المجاز فهو مصدر ميمي بمعنى العبور والمضي، وهو في اصطلاح علم البيان، استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، أي في غير المعنى الحقيقي لمناسبة يطلق عليها في علم البيان، العلاقة. نعم هذه العلاقة إن كانت هي المشابهة أطلق عليها الاستعارة، وإذا كانت شيئاً غير المشابهة كالجزئية، الكلّية، السببية، الحاليّة، المحلّية، المجاورة...، أطلق عليها المجاز المرسل؛ كما لو أطلق كلمة (اليد) وأراد منها السلطة والقوة[1].

مضافا إلى ذلك، يتوقف استعمال اللفظ، في المعنى المجازي، على شرط آخر، هو قيام القرينة، وهي أحيانا تكون لتحديد المعنى المجازي وتوضيحه. والقرينة قد تكون لفظية أو مقالية أو حالية أو معنوية. كما فيما لو قيل:

ستاره أي بدرخشيد وماه مجلس شد دل رميده ما را أنيس ومونس شد

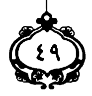
(نجم طلع وقمر جلس معنا آنس قلبنا الخائف).

فهنا كلمات (مجلس) و(. دل ـ القلب) شكّلا قرينة على أن المراد من النجم والقمر هو الإنسان الصبوح الوجه. نعم القرينة تارة تكون صارفة عن المعنى الحقيقي وأخرى لا تكون صارفة؛ أي إن اللفظ يدل على كلا المعنيين الحقيقي وغير الحقيقي. قال الميرزا القمي: (اللفظ إن استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة، وفي غيره ـ لعلاقة ـ فمجاز، والحقيقة تنسب إلى الواضع)[2].

وقال عبد القاهر الجرجاني: (الحقيقة في المفرد كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع، وإن شئت قلت في مواضعة، وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره)[3].

---

(١) همائي، جلال الدين، فنون بلاغت وصناعات أدبي، ص٢٤٦.
(٢) القمي، الميرزا أبو القاسم، قوانين الأصول، ص١٣.
(٣) نقلا عن: بدوي طبانة، علم البيان، ص٩٣.



وقال السيد أحمد الهاشمي: (المجاز مشتق من جاز الشيء يجوزه، إذا تعدّاه، سمّوا به اللفظ الذي نقل من معناه الأصلي واستعمل ليدل على معنى غيره مناسب له)[1].

ينقسم المجاز إلى عقلي ولغوي. اما المجاز العقلي فهو اسناد المصدر أو أحد مشتقاته إلى الشيء الذي لا يرتبط به ظاهرا؛ كإسناد الفعل إلى الزمان، المكان، أو إسناد الفاعل إلى المصدر. وأما المجاز اللغوي فهو على نوعين، المفرد أو المجاز المرسل. والاستعارة هي المجاز التصويري والمتخيل وهو قرينة صارفة والعلاقة فيه هي المشابهة، وله خصوصيات ثلاث، السعة، التشبيه والتأكيد وهي التي تميز المجاز فيه عن الحقيقة[2].

يظهر من التعاريف المذكورة أن المجاز يعطي اللغة نوعاً من القدرة على الوصول إلى معانٍ أكثر من الوضع الأولي الذي وضعت له الكلمة، ويسهل لها ذلك.

إنّ البحث عن الحقيقة والمجاز في القرآن والآراء التي تناولت هذا الموضوع، هو من القضايا التي كانت محلًّا لاهتمام الباحثين في علم لغة القرآن، وسوف نتعرض لها عندما تسمح الفرصة بذلك.

اللغة الكنائية

وكما عُلم ممًا تقدّم إنّ اللغة تارة تكون صريحة وواضحة في إفادة المعنى، وأخرى تكون خفية ومضمرة. والكناية في اللغة هي الكلام المخفي، وفي اصطلاح النحو هي التعبير عن شيء معين بلفظ لا يدل صراحة على ذلك الشيء، كما لو قال: (جاء فلان) والمراد من كلمة فلان، شخصٌ بعينه.

---

(١) الهاشمي، السيد أحمد، جواهر البلاغة، ص٢٩٠، وكذلك أيضاً علوي، يحيى بن حمزة، الطراز، ج١، ص٤٣.

(٢) راجع: أنوشه، حسن، فرهنك نامة، أدبي فارسي، ص١٢٢٤.



والكناية في اصطلاح علماء البيان، هي اللفظ الذي استعمل في معناه الموضوع له، ولكن المراد منه ليس نفس ذلك المعنى، بل اللازم العقلي لذلك المعنى. كما لو قال: (باب بيت فلان مفتوح) والمراد منه أنه شخص مضياف. ولذا قالوا: الكناية استعمال اللفظ مع كون المراد أحد لوازمه بدل معناه الأصلي، وهو على أقسام ثلاثة: لأن المقصود من الكناية إما أن يكون نفس الذات، أو صفة الذات، أو أن يكون المقصود إثبات صفة لموصوف، أو نفي صفة عن موصوف[1].

اختلفت الآراء في كون اللغة الكنائية هي من الحقيقة أو المجاز[2]. ولا يبعد أن تكون بعض التعابير القرآنية هي من الكناية كالمس، اللمس والمباشرة وهي كناية عن المقاربة الجنسية.

وكذلك يظهر أن لغة الكاريكاتور، وهي من ضمن أساليب الخطاب غير المباشر لتفهيم المخاطب بعض الحقائق، تندرج تحت اللغة الكنائية ويترتب عليها أحكامها.

اللغة الرمزية

تقدَّم أن اللغة في بيانها للواقع الخارجي وللمعاني، قد تعتمد أسلوباً مباشراً أو آخر غير مباشر، بل يكون مبهماً ومستوراً، والمجاز بكافة أقسامه هو من القسم الثاني، ولكن اشتراط وجود القرينة وقيام العلاقة (المناسبة) في المعاني المجازية يحد من دائرة المجاز ويجعله ضمن إطار قواعد مقررة. ولكنَّ ثمة نوعاً آخر من اللغة غير المباشرة يجعل من شرطية العلاقة والقرينة أمراً صعباً؛ كاللغة الرمزية والتمثيل الرمزي والأسطوري.

الرمز مفردة عربية وهي، كما في الفارسية، تتضمن معنى الإشارة، الالتفاتة، السر، الشيء المخفي بين شخصين، العلامة، الدالّ، العلامة

---

(١) راجع، تهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، لغت نامة دهخدا، وسائر كتب الأدب.
(٢) راجع، فنون البلاغة وصناعات أدبي، ٢٥٦.



المختصرة، العلامة الوضعية و.. نحو ذلك[1]. ومرادفها كلمة (symbol) في اللغة الأوروبية، و(نماد) في اللغة الفارسية. وذهب يونغ إلى أن الرمز هو ما يعرّف به الشيء المبهم، غير المعروف أو المخفي عنا، وعندما يطلق على كلمة ما أو على شكل ما أنه رمزي فهذا يعنى أنه يدل على شيء يتجاوز معناه الواضح والمباشر[2].

وهذه الكلمة وردت في موضع واحد في القرآن الكريم، وهو قوله تعـالـى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾[3]

والحاصل، أنّ المعنى العام للرمز هو عبارة عن كل علامة، أو إشارة، أو كلمة، أو تركيب أو عبارة تدل على معنى ومفهوم غير ما هو ظاهر منها. والمعنى المشترك لجميع هذه الألفاظ المذكورة أعلاه هو عدم الصراحة والخفاء[4]. وهذا المعنى للرمز هو الباعث لكي يكون اصطلاحاً خاصّاً مقابل مفهوم العلامة الذي هو معنى عام.

اللغة التمثيلية

كلمة مثل تعني شبيه، وقد تستبدل بكاف التشبيه: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ﴾.

وذكر ابن الأثير[5] أن من معاني المَثل هو التشبيه. كما ذكر أن المَثَل والتمثيل لهما معنى واحد. فالمَثَل إذاً يمكن اعتباره نوعاً من أنواع التشبيه.

والمعنى الاصطلاحي الآخر للمثل هو القول السائر. والتمثيل في علم

---

(١) لغت نامة دهخدا.

(٢) يونغ، كارل كوستار، انسان وسمبلهايش، نقله إلى الفارسية، أبو طالب صارمي، ص٢٤.

(٣) آل عمران، ٤٢.

(٤) پور نامداريان، تقي، رمز وداستانهاي رمزي در أدب فارسي، ص١ ـ ٤.

(٥) راجع، المثل السائر، ج١، ص١١٦.



البلاغة هو التصوير (image)، التعبير غير المباشر، أو المجازي بنحو يصدر فيه الكلام عن المتكلم بأمر وهو يريد غيره.

وعليه فالتمثيل، كالاستعارة، هو قولبة المعنى الأخلاقي، الديني، العرفاني أو الاجتماعي ونحو ذلك في قالب القصة القصيرة أو الطويلة، مع توضيح أو إخفاء ذلك، أو جعله بلغة رمزية.

ونماذج التمثيلات الرمزية كثيرة كحكاية الرجل الهارب من الجمل المغتلم الذي يقع في البئر[1] (لتصوير حال الإنسان في هذه الدنيا وغفلته عن الآخرة) وقصة الأسد والأرنب[2] التي ذكرها برزويه الطبيب في كليلة ودمنة؛ قصة البلبل والنملة لسعدي[3]، قصة غلام التاجر[4] (هبوط الإنسان إلى الدنيا وعروجه منها) من كتاب (مرزبان نامة)، رجال جزيرة السعدان[5]، الحمامة المطوقة[6] من رسائل إخوان الصفا، (رمز التعاون أو رمز الأرواح العلوية الأسيرة في الأبدان)، قصة الببغاء والتاجر[7] (قصة الروح والجسد)، الملك والجارية[8] (رمز الروح والجسد) لمولوي، وسياحة زائر (PROGRESS PILGRIMS THE) لجان باني ين (١٦٨٨).

وكذلك رسائل حي بن يقظان، رسالة الطير (الطير الذي وقع في الشباك) وقصة سلامان وأبسال (الأخوان) لابن سينا (٤٢٨هـ) ورسائل قصة الغربة الغربية، آواز بر جبرائيل، عقل سرخ، مؤنس العشاق، لغت موران، في حالة الطفولية.. للسهروردي، وعبهر العاشقين لروزبهان البقلي (٦٠٦هـ)

(١) برزويه طبيب، كليلة ودمنة، ص٥٦.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) سعدي، مصلح بن عبدالله، كليات سعدي، ص١٤.
(٤) رواريني، سعد الدين، مرزبان نامه، ص٣٧ ـ ٤٣.
(٥) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج٤، ص٣٧ ـ ٤٠.
(٦) المصدر نفسه، ج١، ص١٠٠.
(٧) مثنوي مولوي.
(٨) المصدر نفسه.



ومنطق الطير لفريد الدين العطار، ونحو ذلك مما يندرج كله تحت لغة التمثيل الرمزي.

والأمر الملاحظ في هذه القصص أنها تحلق في فضاء الخيال الذهني، فتجد بعض الأشياء، أو الحيوانات، بل بعض المفاهيم كالعقل، العشق، الحسن، والحزن، وبشكل مجازي، شخصيتها الخاصة (personification). كالمناظرة بين العقل والعشق في كنز السالكين للخواجة عبدالله (٤٨١هـ) ومؤنس العشاق لشيخ الإشراق و...

فهذه اللغة الرمزية والتمثيلية لا تحكي عن الواقع بشكل مباشر، بل لا واقع، في الحقيقة، خارج المضمون المعنوي، العرفاني والاجتماعي؛ وإن كان الواقع هو أساس هذا المضمون. ولذا كان لا بد من البحث عند دراسة هذه القصص عن لب المعنى، لأننا لو كنا في صدد البحث عن المفاد اللفظي لها فإننا سوف نواجه مشكلة.

اللغة الأسطورية

مضافاً إلى كل ما تقدّم ذكره، ثمة نوع آخر من القَصص في اللغة لا يحتوي على أي مضمون ديني، أخلاقي أو اجتماعي. بل أساس هذا النوع هو التخيل المحض بل يكون الغرض منها فقط الأسطورة الحماسية، كالأساطير المنسوبة إلى الأديان والآلهة المصنوعة من قبل الخيال البشري ومن جملتها القِصص الخياليّة عن بلاد فارس القديمة المنقولة في (الشاهنامة) (وخداينامه) عن سلسلة الملوك الأسطوريين (بيشداديان) و(كيانيان)[١]، والكثير من القصص التي تصنف في عصرنا الحالي.

أسطورة، أسطور واسطارة هي: عبارة عن الكلام المشوش الذي لا فائدة فيه، الكلام الباطل، الخيالي، القصص الكاذبة والتي لا تتضمن

(١) راجع: الرازي، عبدالله، تاريخ كامل إيران، ص١.

هدفاً[1]. وقد أطلق القرآن على الأساطير والقصص الخيالية المحضة تسمية (لهو الحديث)[2]:

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[3].

﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[4].

إن البحث عن علل وأسباب نشوء التمثيلات الرمزية واللغة الأسطورية يدلنا على أن الروح الحاكمة على هذه اللغة التأثير في المخاطب وتحريكه، وقد تم اختيار استخدام هذه اللغة بهذا القالب لأجل الوصول إلى تحقيق هذا الغرض. وما يهمنا هنا توضيحه هو هل يمكن أن ننسب إلى القرآن استخدام لغة الرمز بمعنى الكلام الخفي والمرموز أم لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فإلى أي حد يكون ذلك؟ ومن جهة أخرى ثمة سؤال رئيسي آخر ينشأ هنا وهو: (هل صُنعت التمثيلات الرمزية فقط لأغراض أخلاقية ومعنوية، على ما هو شائع في عرف الناس، كما في المجازات التي هي ذات بعد فنّي محض وهي مبنى الأسطورة (الفلوكلور)؟ فهل يحوي القرآن مثل هذا النوع وهل يمكن أن ينسب إلى القرآن مثل هذا أم لا؟) وهذا السؤال هو من الأسئلة التي وإن كان جوابه الإجمالي هو النفي، إلا أنه لا بد فيه من التدقيق والبحث، وهذا ما سوف نفعله في الفصول القادمة.

علم اللغة ودوره

عُرّف علم اللغة (Linguistic) بأنه الدراسات العلمية للغة[5]. وهو كسائر العلوم التي يُستفاد فيها من الأساليب المستخدمة في الدراسات

---

(١) لغت نامة دهخدا.
(٢) الميزان، ج١٦، ص٢١٩.
(٣) لقمان، ٦.
(٤) القلم، ١٥
(٥) باطني، محمد رضا، مجموعه مقالات پیرامون زبان وزبان شناسي، ص٩.



العلمية. لقد كانت اللغة تدرس في السابق لا بغرض التعرّف عليها، بل كان الهدف من الدراسات اللغوية حفظ الكتب السماوية والتراث الأدبي (علم اللغة التراثي). ولكن علم اللغة الحديث يهدف أولا، من دراسته للغة، التعرف على نفس اللغة، ومعرفة واقع اللغة للوصول إلى حقيقة اللغة على ما هي عليه. وعلم اللغة، بهذا المعنى، هو علم جديد نشأ في القرن العشرين ونما وخطا خطوات نحو الأمام. وعلم اللغة الجديد هو (عام) و(بنياني). ولعل بالإمكان إرجاع تاريخ الاهتمام بهذا العلم إلى القرن التاسع عشر حيث اتجه العلماء إلى اللغة وعلم اللغة بنحو ملحوظ. وقد اتسعت دائرة الاهتمام بهذا العلم فشملت الفلاسفة، المناطقة، علماء المعرفة، الأدباء، الباحثين في علم الأصوات والأعصاب، بل علم العلامات والمعاني، علماء النفس وعلماء الاجتماع وبعدهم الباحثين في العلوم الالكترونية ومستخدمي الكومبيوتر، وكل طائفة اعتنت بالجانب الذي يهمها.

مسألة معرفة الوجود (Antology) ومعرفة حقائق هذا العالم هي القضية الرئيسية التي بحث عنها الفلاسفة. واللغة هي أداة عمل الفيلسوف. وما بعث على القلق، منذ القدم، هو السؤال عن اللغة، فهل قوة اللغة هذه هي العلامة التي صنعت الوجود الإنساني، وهل ظهورها الفعلي في قالب العلامات الصوتية يمكنه أن يعكس وبشكل صحيح الواقع الخارجي، وان تتمم التفكير الداخلي عند الإنسان وعملية التفهم والتفهيم دون خلل أو نقص؟ لقد عالج الإفلاطونيون إلى زمان هنري برغسون في القرن التاسع عشر، لا سيما الفلاسفة التحليلون منهم، وخاصة لودفيغ فيتجنشتاين، مشكلة إمكان حمل اللغة العادية للبشر ثقل المفاهيم الفلسفية الدقيقة، لا سيما مع ما تمتاز به اللغة من صفات كالإبهام، تعدد المعنى، الاستعارة، المجاز، ارتباط المعنى بفحوى الكلام وسياق العبارة، وذهب هؤلاء إلى

الاعتقاد بأن تأسيس لغة مثالية، والقيام بعملية تحليل دقيق للمفاهيم اللغوية، يمكنه أن يضع خاتمة للكثير من الجدل الفلسفي[1].

وكذلك الحال في علم المنطق، وهو العلم الباحث عن طرائق التفكير والعبور من المقدمات للوصول إلى النتيجة المطلوبة، فقد وجد نفسه عالقاً في علم اللغة؛ لأن اللغة لما كانت هي التي يقع على عاتقها ترتيب المقدمات والوصول إلى النتائج، نشأ السؤال كيف يمكننا ترتيب المقدمات الصحيحة الموصلة لنا إلى النتائج المطلوبة لرفع المجهول؟ ومثال ذلك لو قال بعضهم (در باز است) ـ الباب مفتوح ـ، (باز برنده است) ـ باز اسم طير) لوصل إلى النتيجة التالية (الباب طير). وهذا الاستدلال خطأ، ولا شك في أن السبب في خطأ هذا الاستدلال هو تحليل المفاهيم اللغوية.

مضافاً إلى ذلك إنّ مجال استخدام المنطق الرمزي الجديد الذي يستعان له بالرياضيات والذي قدّمه (غوتلوب فريجه) (١٩٢٥) وبعده راسل، يقع وإلى حد كبير تحت تأثير علم اللغة من علم الحروف إلى علم المعاني. وكذلك الحال في الدراسات التي اهتمت بالدماغ واللسان وعلم الجهاز العصبي للسان (neurolinguistic) والذي يرتبط بعلم الفسلجة (فيزيولوجيا) فإنها أوجدت مجالات جديدة للبحث عن بعض الموضوعات المرتبطة بعلم اللغة، كالبحث عن كيفية اختزان الدماغ للغة، واستخدامه لها؛ فعندما نسمع كلمة ما أو جملة ما، ونكررها فما الذي يحدث في الدماغ وما الذي يحدث في المعلومات اللغوية في المرحلة الفاصلة بين تخزينها (input) وبين استرجاعها (output)؟ وكيف تتبدل الرموز الصورية التي نتلقاها بالعين إلى رموز صوتية لتخرج بصورة جمل مسموعة؟ نعم من المسلّم به أن المتكلم والمستمع البشريين لديهما مجموعة من القواعد المشتركة في الذهن وعملية التفهم والتفهيم تتم من خلال ملاحظتها[2].

---

(١) راجع: س. دانلان، (فلسفة تحليلي وفلسفة زبان) نقله إلى الفارسية، شاپور اعتماد ومراد فرهادبور، مجلة أرغنون، العدد٧ و ٨، ص٣٩.

(٢) مجموعة مقالات پيرامون زبان وزبان شناسي، ص٣٤.



وهكذا نشأ علم سيكولوجيا اللغة ـ علم النفس اللغوي ـ (psycholinguistics) وهو علم جديد برز من رحم علم اللغة وعلم النفس. ومنشأ اهتمام علماء النفس باللغة يعود، في الغالب، إلى كون اللغة هي أساس قيام الكثير من الأنشطة الذهنية الرئيسية في الإنسان كالتفكير، والاستدلال، والتخيل، والقضاء، والإدراك والعواطف. وهذا الفرع التخصصي يبحث في الموضوعات التالية: ما هي العلاقة بين اللغة والتفكير؟ هل التفكير ممكن مع غياب اللغة؟ ما هو المستوى الذي تؤديه اللغة في عملية التفكير؟ كيف نعبّر عن أفكارنا وشعورنا بقالب الألفاظ؟ ألا تبدّل الألفاظ حقيقة تفكيرنا؟ هل يتلقى السامع ما يقوله المتكلم بعين ما هو موجود في ذهنه في قالب الألفاظ؟ كيف يمكننا دراسة هذه الحقيقة؟...[١]

وبعد اختراع الحاسوب (الكومبيوتر) وانتشاره في السنوات الأخيرة، زادت مساحة الاتصال بين علم اللغة وبين العلوم الأساسية والرياضية، لحل قضايا علم الاتصال، علم الضبط (السبرانية) والحاجة إلى ولادة لغة خاصة في المعلوماتية، إعادة معرفة الكلام، تركيب الكلام أو الكلام الاصطناعي، تهيئة قواميس ميكانيكية أو متعددة اللغة، الترجمة الآلية ونحو ذلك[٢].

نظرا للارتباط الوسيع لعلم اللغة بمختلف العلوم الأخرى واتساع نطاقه، نجد أن الدراسات اللغوية اليوم، لا يقتصر أمرها على علماء اللغة أو علماء علم العلامات كفرديناند دي سوسير (١٩١٣)، سندرس بيرس (١٩١٤)، رومان ياكوبسن (١٩٨٢) نعوم تشاموسكي، ميخائيل باختين (١٩٧٥) امبرتو إيكو، رولان بارت (١٩٨٠) وأمثال هؤلاء، بل نجده أيضاً في نتاج الفلاسفة، وعلماء المنطق، وعلماء مختلف العلوم التجريبية والأساسية أمثال مور (G , E, Moore 1899) فريجه (Goottlob Frge 1925)

---

(١) زبان وتفكر، ص١١٠.
(٢) مجموعة مقالات پيرامون زبان وزبان شناسي، ص٢٥



راسل (b , Russell 1970) وفيتجنشتاين، كارناب (Rudolf Caranap 1970) آستين (L. Astin) سرل (John Searle)، تارسكي (Alfred Tarski)، نورمان مالكلم، وحتى جاك لاكان. على أن الارتباط بين الفلسفة واللغة اليوم وصل من الاستحكام إلى حد يمكن فيه اعتبار أمثال تشاومسكي وياكوبسن مجرد علماء لغة؛ لأن دور هؤلاء كان استيلاد أسئلة فلسفية لا نظير لها. ومسائل علم العلامات في مجال اللغة هو في نفسه ذو ماهية فلسفية. ولما قدّم سوسير (المدلول) كأمر له وجود في صقع الذهن اتخذت المسألة بعداً فلسفيا وكذلك الحال عندما عالج بيرس (موارد التأويل) قدّم لعلم العلامات مكاناً في قلب فلسفة العلم[1]. ونظرية اللغة الفطرية المحددة مسبّقاً التي قدمها نعوم تشاومسكي والمودعة في الوجود البشري، تتعارض في الأساس مع المذهب الفلسفي الانكلوسكسوني. ولب كلامه حول النحو التولدي أو اللسان الطبيعي (syntax) للبشر الذي شكل مفتاحاً لحل قيام مجموعة لا متناهية من الجمل اللغوية عن طريق مجموعة متناهية من القواعد، أدى إلى إيجاد أثر لافت من منظور فلسفي لوجود تصورات فطرية في الذهن البشري (Innate ideas). فقد أظهرت الطريقة المعقدة جدّاً والمنتزعة لتشاومسكي أن الطفل البشري لديه إحاطة تامة بقواعد اللغة يسير عليها في مرحلة التواصل. وعليه نصل إلى أن اللغات، وإن اختلفت مستوياتها، إلاّ أنّها تشترك في أصل تكونها وبنائها، فثمة أساس عميق حاكم عليها مودع في ذهن الإنسان عند ولادته[2].

فلسفة اللغة

لقد شهدت بدايات القرن العشرين ـ وكما تقدمت الإشارة إليه ـ وإلى يومنا هذا ظهور تحولات جديدة في الفلسفة، والتي بدأت بالأعمال التي

---

(١) ساختار وتأويل متن، ص١٢.

(٢) مكي، براين، مردان انديشه، ترجمة عزت الله فولادوند، ص٣٢١.



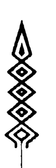
قام بها الفيلسوف الألماني غوتلوب فريجه (١٨٤٨) في أواخر القرن التاسع عشر، وبرتراند راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) وفيتجنشتاين (في المرحلة الأولى من حياته العلمية) وكارناب في بدايات القرن العشرين، وتابع ذلك في عالمنا المعاصر الفلاسفة تشون كواين (Quine) وديفيدسن (Donald Davidsom)[1]. وهذا التقدّم تعامل بشكل أساسي مع النسبة بين المعنى والصدق، والسؤال الأساسي الذي سعى للإجابة عنه يرجع إلى البحث عن شروط صدق القول في الجمل فما هي هذه الشروط؟ وبعبارة أخرى السؤال الذي تعالجه فلسفة اللغة هو التالي: ما هي العلاقة الحقيقية بين اللفظ والمعنى وبين المعنى والخارج؟ أي كيف يمكن للذهن التعرف على الواقع الخارجي وكيف يمكنه التعبير عن معرفته بالواقع للآخرين؟ فهل تدل الألفاظ على الواقع الخارجي بشكل مباشر، أو أنها تدل على المعاني الموجودة في الذهن، ثم من خلال ذلك يكون ارتباطها بالحقائق الخارجية؟[2].

لقد كانت بداية البحث حول هذه المسائل في تأملات راسل وفريجه حول حقيقة المعرفة الرياضية ثم تسللت شيئاً فشيئاً وبغرض زيادة التوضيح لتنتهي في بعض المسائل الرئيسية في خصوص ماهية المنطق وحقيقة البيان اللفظي. فقد كانت بداية عملهم هي البحث عن (حقيقة الصدق في الرياضيات) وشيئاً فشيئاً أعادوا النظر في الصدق فيما يرتبط بالمعنى ومنه إلى (تحليل القضايا).

لقد كان المحور الذي اهتمت به نظرية فريجه في مسألة المعنى هو الفرق بين المفهوم (Sense) والمدلول (reference) أو المعنى (Meaning) وهو الذي كان الأشد تأثيراً في الآخرين. وتتلخص نظريته في أن المدلول هو الاسم الذي يطلق على الشيء ـ كالنجم ـ بالدلالة المطابقية، وأما المفهوم

(١) راجع، حائري، مهدي، فلسفة تحليلي، بقلم عبدالله نصري، ص٤٢.
(٢) راجع، المصدر نفسه، ص٣٩.





في كل اسم فهو دوره في إفادة المعنى، كالنجم بنحو الإطلاق. وذلك على النحو التالي فقد قام أولا بتقسيم المعنى إلى عنصرين وقال: من الممكن أن يحمل القول الدلالة على أحد الأمرين، أي أن يكون له مفهوم، ولكن لا يكون له أي مدلول، نحو (ملك فرنسا الحالي)[1].

كما ظهرت مجموعة من الدراسات الأخرى التي تناولت، في الغالب، قضايا الاستخدام اللفظي واللغة، بما هي نوع من السلوك الإنساني. والسؤال الرئيسي الذي عالجته هو عن النسبة بين المعنى والاستعمال، أو معاني الألفاظ ومقاصد المتكلم من كلامه.

وبعبارة أخرى، إن المتكلم عندما يستخدم اللغة، ففي استخدامه هذا جهتان من البحث: جهة مورد اللغة ومتعلّقها وأخرى تتعلّق بالمستخدم للغة (الفاعل). وفي الجهة الأولى الجزئية يكون البحث عن العلاقة بين اللغة ومواردها أي العلاقة بين اللغة والمحيط (العالم)، وفي الجهة الأخرى أي المستخدم للغة فتتعلق بأغراض ونوايا المستخدم للغة، ويقع السؤال عن الغرض من الكلام، وما هو الغرض الذي يرمي إليه المتكلم؟

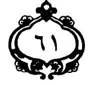
وفيما يرتبط باللغة والمحيط (العالم) احتلت الرسالة المنطقية ـ الفلسفية التي قدمها فيتجنشتاين في أوائل القرن العشرين، والتي أظهر فيها نظرية تصوير المعنى، وذكر فيها أن الجمل تعكس الأمور الواقعية، أهمية بالغة.

لقد كان لهذه الرسالة تأثيرا بارزا في قيام النهضة الوضعية، وقدّمت أهم الشخصيات الوضعية كجون آير وكارناب نظرية قابلية التحقيق. واليوم نجد بعضاً من آثار هذا الفكر الوضعي لدى بعض الفلاسفة أمثال كواين وتلامذته.

ينفي (كواين) وجود فرق بين القضايا التحليلة والتركيبية ويقول: إنّ

---

(١) راجع: مردان انديشه، ص٥٠.



تقييم الجمل لا بد أن يتم في مجموع كل نظام، أي في النظريات والنظم الاعتقادية. ولديه استنتاج ذو نزعة سلوكية عن اللغة يقربه منه نزعته التجريبية. ويعتقد كواين أننا دائما نقع تحت تأثير المثيرات اللفظية وغير اللفظية بنحو أصبحنا معه ردَّ فعل شرطي بحيث نقوم، مقابل هذه المثيرات، بسلسلة من ردات الفعل اللفظية. وليست القضية أننا ـ مضافاً إلى المثيرات، وجهوزيتنا لردة الفعل أمامها، تقوم المعاني أيضاً بالحضور إلى ذهننا.

وذهب دونالد ديفيدسون، أكثر طلاب كواين شهرة، إلى القول بوجود علاقة وثيقة بين المعنى والصدق. ويذهب إلى الظن بأن المعنى في كل لغة هو عبارة عن مجموعة من القواعد التي تتيح لنا بأن نجعل لكل جملة في كل لغة شروطا يتوقف وصف الجملة، بكونها صادقة، عليها. ونظرية صدق الجمل هي أيضاً نظرية ترتبط بالمعنى.

وأما فيما يرتبط بالبعد الآخر أي المتكلم باللغة ومقاصده منها، فيتَّجه البحث وبنحو ما عن العلاقة بين اللغة والمحيط (العالم). وهنا ينشأ السؤال عن السلوك اللفظي وأي نوع من السلوك هو؟ ما هو الشيء الذي يعطي البشر القدرة على إصدار الأصوات واستخدام العلامات، وتترتب عليه آثار باهرة؟ وأحد هذه الآثار قيام اتصال بين الإنسان والواقع. كيف نصل، من خلال الأصوات التي تخرج من أفواهنا، ومن خلال العلامات التي نقوم برسمها، إلى جميع خصوصيات المعنى الذي ننسبه إليها؟ الموضوع الأساسي هنا هو مفهوم (الفعل الكلامي) وهو ما كان محلًا للدرس والتأمل في الدراسات اللاحقة لفيتجنشتاين، آستين، غرايس (H,P.Grice)، جون سيرل، وانصب البحث عندهم حول حقيقة البناء المنطقي لهذه الأفعال الكلامية. وننتقل هنا إلى فلسفة الذهن واللغة والعلاقات القائمة بين الذهن واللغة، وعن كيفية قيام تصوّراتنا الذهنية برسم أوضاع العالم. كيف تجعل هذه التصوّرات من السلوك اللغوي أمراً ممكناً؟ وكيف يمكن لهذه السلوكيات اللغوية أن تنعكس ظاهرياً وفيزيقياً؟



تشكل مجموع هذه المسائل والقضايا جوهر البحث في فلسفة اللغة. وفلسفة اللغة اسم لموضوع في بطن الفلسفة ويبحث مسائل مثل كيف تقوم علاقتنا بالواقع؟ ما هي حقيقة المعنى؟ ما هو الصدق، ما الدلالة والضرورة المنطقية؟ ما هو الفعل الكلامي؟...إلخ[1]

وكما هو الملاحظ مما تقدم فإن قسماً مهمّاً من الأبحاث اللغوية القرآنية ترجع إلى طبيعة البحث في فلسفة اللغة، ومن الطبيعي، عند الخوض في هذه المسائل، أن نعمل على الاستفادة من التراث العلمي الذي قدمه العلماء المسلمون في المنطق، والفلسفة، والكلام وعلم أصول الفقه.

من اللغة العادية إلى اللغة الأدبية

لاحظنا ممّا سبق أن اللغة هي عبارة عن نظام من العلامات. وعند التحدث باللغة نقوم بالاستعانة بهذه العلامات بغرض الاتصال بالآخرين.

ونحن لا نخرج في سلوكنا اللغوي عن دائرة التعاهد المتبني؛ لأن هدفنا إنما هو التواصل وتبادل المعاني[2]. ومن هنا كان الفارق المميز والفاصل بين العلامات المتداولة في علم اللغة وبين تلك المتداولة في الفن، وعلم الجمال، سواء أكانت في الشعر، أو القصة، أو الرسم أوالتصوير أوالنماذج الجرافيكية بمعناها العام. ويذكر رومان ياكوبس العالم اللغوي المشهور المعاصر، صراحة أن لدينا نوعين من النصوص: النصوص التي تقوم اللغة فيها بالحكاية عن المعنى والمضمون الخاص والذي يتم بيانه للمخاطب من خلال استخدام لغة واضحة. وهنا تكون النصوص واضحة وشفافة، والقارئ لهذه النصوص لا يلتفت إلى نفس اللغة، والإبداع فيها يكون بمستواه الأدنى ويكفي للعلم بمضمون هذه

(١) راجع: مردان انديشه، ص٢٨٩ ـ ٣١٤.
(٢) زبان وتفكر، ص ١٦.



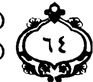
النصوص أن يكون القارئ محيطاً بالقدر اللازم من العلم أو الثقافة المتداولة[1]. ويطلق رولان بارت على مثل هذه النصوص تسمية (النثر العلمي) وتندرج تحت هذا النوع، النصوص العلمية.

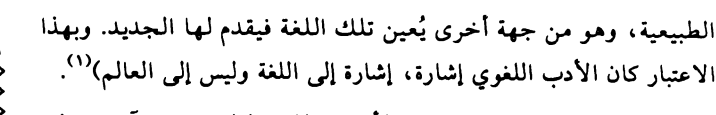
وثمة نوع آخر من النصوص هو الذي تكون الموضوعية فيه للغة. وهنا تمتاز اللغة بالتعقيد والرمزية. والنصوص الأدبية تندرج تحت هذا النوع، ويشكل الإبهام والإيهام أهمَّ عناصرها. ولا وجود لمعنى نهائي في هذه النصوص، أو أن لها تأويلات لا يمكن عدها. وعند قراءة مثل هذا النص تكون اللغة هي الحاضرة بنفسها ولا بد للقارئ من أنّ يصل إلى المعنى عن طريق التأمل والدقة بما تحمله اللغة من تعقيدات[2].

وهذا التمايز بين النوعين نجده أيضاً في آثار ميخائيل باختين[3] وجماعة من علماء اللغة في حلقة براغ. وقد ذكر مكاروفسكي (١٩٧٩) وهو أحد أعضاء هذه الحلقة، في مقالة له حملت عنوان (اللغة المعيارية واللغة الشعرية) أنّ اللغة الشعرية، مع كونها تعمد إلى الاستفادة من اللغة المعيارية ـ فهي الهدّامة لها. ويشير عند بيانه لبيت شعر من اللغة المعيارية إلى كلام لفرديناد برونوي (١٩٣٨) الفرنسي والذي يقول فيه: الفن الجديد في جوهره ذو نزعة فردية، فهو لا يعمل ضمن اللغة المعيارية، أي اللغة التي يعمل بها الجميع... وهو (الشاعر) يتمكن من أن يبدع أي قاعدة بقدرته الخلّاقة ولا يحدّه أي شيء إلا ما يجده بإلهامه[4].

ويشير ميشال أريفه سنة ١٩٦٩ م في مقالة له يبحث فيها الميزات الأساسية للنص الأدبي، إلى أن: (النص الأدبي يستفيد من جهة من اللغة

(١) راجع، ساختار وتأويل متن، ص٧.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٨.
(٣) المصدر نفسه، الفصل ٤.
(٤) المصدر نفسه، ص١٢٤.





الطبيعية، وهو من جهة أخرى يُعين تلك اللغة فيقدم لها الجديد. وبهذا الاعتبار كان الأدب اللغوي إشارة، إشارة إلى اللغة وليس إلى العالم)[1].

ويظهر هذا التمايز بين اللغة الأدبية واللغة الطبيعية في آثار جوليا كرسيتيفا البلغارية المقيمة في فرنسا. وبحسب ما تذكر هو أن اللغة اليومية والمعيارية هي لغة تقوم على القواعد، وأما اللغة الأدبية فهي اللغة الهاربة من القواعد والمتجاوزة للعادة[2].

وأخيراً يؤكد امبرتواكو، العالم الإيطالي المعاصر والمتخصص في علم العلامات، على ما ذكره ياكوبسن، موكارفسكي وسائر البنيويين، من أنه لا بد من الالتزام بوجود فارق بين الكلام الأدبي واللغة الأدبية، وبين الكلام الطبيعي واللغة الطبيعية. ويؤكد في رسالة له تحت عنوان (في علم العلامات العام) على أنّ اللغة الجمالية تدل على النص لا على المضمون. ولكنه يزيد أمراً هنا، وهو التأكيد على أن النص الأدبي يشترك مع سائر النصوص في أمر أساسي وهو الطبيعة التواصلية للنص. يقول: (النصّ المعروض تتم طباعته ونشره بهدف التواصل، وحتى ذلك الكاتب الذي يدّعي أنه يكتب لنفسه فقط، يقوم بجعل النص قناة للتواصل من خلال نشره له)[3].

ويوضح التباين الحاصل بين (اللغة الأدبية) و(اللغة العلمية)، بقوله: ثمة نوعان من الكتابة: (الكتابة الإبداعية والكتابة غير الإبداعية، في الأولى تندرج آثار سوفوكل وشكسبير، وفي الثانية تندرج آثار أرسطو وغاليله. النص الإبداعي يوكل الاستنتاج للقارئ. ولو أن شكسبير أراد أن يقدم نظرية أخلاقية في العلاقة بين الوالد وولده لما كتب (هملت)، بل لكتب رسالة فلسفية أخلاقية.، ف (هملت) تقبل تأويلاً لا نهاية له وهو أثر

(١) المصدر نفسه ص١٨١.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٢٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٦٠.



يتسع. وأما النصوص غير الإبداعية فللمؤلف أن يخالف أي تأويل خاص لما كتبه مما يراه بحسب ظنه أنه غير صحيح. فمثل هذه النصوص لها معنى نهائي، المعنى الذي كان مقصوداً للمؤلف؛ وإذا لم ندرك هذا المقصود بشكل صحيح كان حكمنا على النص خاطئاً. ففي مؤلفات كانت، ماركس، آنشتاين، لا تجد مفردات كتبت لإخفاء ما يعتقدون به أو يرونه، لأنهم كانوا بصدد بيان نظرتهم للأمور. وأما في قصة مارسل بروست فلم تستخدم المفردات لأجل بيان نظرية يختص بها المؤلف. ولذا كان البناء الذي تقوم عليه الآثار الأدبية والفنية يعتمد على الإبهام[1].

وبقطع النظر عن صحة وعدم صحة هذا الحكم القائل بأن اللغة الأدبية بكافة أشكالها، هي التي تفر من القواعد ولا تحمل مضمونا محدداً ـ وإن كان هذا الكلام صحيحا في الجملة كما في الرموز التصويرية والقصص الأسطورية وبعض الأشعار. إلا أن بعضهم أجرى هذا الحكم على اللغة مطلقا! ومن المحتمل أن هذا كان استنتاجاً متوقعاً من قبل علماء علم الظواهر (الفينومينولوجيا).

ويذكر جاك دريدا الكاتب الجزائري المقيم في فرنسا وأمريكا والمتأثر في ثقافته بنيتشه، وهوسيرل وهايدغر، بأن: (كل نص يقرأ فإنه عند القراءة ينهدم بنيانه وجذره أي أنّ بنيان ومجال (الكلام المحوري) والميتافيزيقي ينتهي. ويرى أن البحث عن المعنى لا يعني إطلاقا حضور المعنى، وفي حالة القراءة تتكون لدى القارئ معان كثيرة، وهذا بنفسه إنكار لوجود معنى نهائي. وإن كان لم يتمكن، في جوابه عن السؤال الذي وجهه إليه العالم اللغوي الياباني المعروف (ايزوتسو) ـ والذي يطلب فيه توضيح المراد من انهدام بنيان النص (التفكيكية) (deconstruction) ـ من تقديم بيان واضح له. ولكنّ ما يظهر من كلامه بهذا الحد الموجود هو أنّ المراد من انهدام

(١) المصدر نفسه، ص٣٦٨.

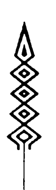
المعنى انهدام الدلالة على المعنى وكون الكلام المحوري هو النص لا نفس النص)[1].

وأما فرانسوا ليوتار، وهو أحد كتّاب ما بعد الحداثة، فيتجه ـ واعتماداً منه على نظرية اللعبة اللغوية لفيتجنشتاين ـ إلى إنكار أي نوع من القواعد في اللغة. ويقول: كل كلام هو حالة مستقلة؛ ولذا فلا يمكننا استنتاج منطق للغة[2]. ولكن من الواضح أن هذا الاتجاه يهدم بنيانه بنفسه، وهذا هو السبب الذي أدّى إلى أن يتم التعامل مع هذا الاتجاه ببرودة من قبل علماء مختلف العلوم. فإن من المسلّم به في رأي المتخصصين في علم اللغة، أن اللغة العادية (norm)، هي عامة وتقوم على قواعد (rule) ولا يمكن مقايستها مع بعض نماذج اللغة الأدبية[3].



(١) المصدر نفسه، ص٣٨٧، رامان سلون، پيتر ويدسون، راهنماىْ نظرية أدبي معاصر، ص١٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٨٣ والمصدر نفسه، ص٢٢٩.
(٣) راجع، فرهنك نامه أدبي فارسي، ص١٢٢٤.





الفصل الثاني

لغة الدين، مقاربات الغرب بالأمس

لغة الدين

شُغل الفكر البشري في القرنين الأخيرين، بموضوع جديد يتعلق بنوع من القضايا التي ترتبط بمسائل العلم والدين، وذلك في مجال الدراسة والبحث في هذين الأمرين، عن مبدأ قيام العلم والدين وعن المعطيات العلمية والدينية. والسؤال الجديد هنا هو: هل للمساحات المختلفة من الفكر البشري من العلم، الدين، الفن، الفلسفة، العرفان و.. لغة موحدة ومنطق واحد؟ أم أن لكل مساحة من هذه العلوم لغتها الخاصة ومنطقها الذي تختص به؟

والذي يظهر أن هذه المسألة كانت محل بحث منذ القدم في تاريخ الدين على النحو التالي: هل لغة النصوص الدينية هي لغة ذات وجه واحد، بنحو يمكن الوصول إلى جميع ما يراد منها، من خلال الاعتماد على التفسير اللغوي؟ أم أنّ لهذه النصوص ـ مضافاً إلى هذا التفسير الظاهري ـ تأويلات تتطلب نمطاً خاصّاً؟ كما أضيف إليها في العصر الجديد، مسائل جديدة مثل: مسألة المعنى، مضمون المقولات الدينية وكيفية اتصال البشر بما وراء الطبيعة، ونحو ذلك من قضايا[1].

---

(١) Cf, Alston William P, Religious languge, Encyclopedia of Philosophy, Poul Edwards, Macmillan, vo17, 1966, pp.268, 269.



الدين واللغة

يحتوي الدين على مضامين تعتمد على اللغة كأداة لنقلها. والنواة الأولى لارتباط اللغة بالدين والنصوص الدينية تتمثل في ما يُبذل لأجل قراءة النصوص الدينية والتلفظ الصحيح بهذه النصوص، والبحث عن مدلول الكلمات المتداولة في الدين، والسعي للوصول إلى المعنى الذي تتضمنه الجمل والنصوص الدينية؛ ولذا كان الاهتمام باللغة من السنن الدينية ومما اهتمت به الدراسات الدينية.

ومضافاً إلى ذلك كان للرغبة الداخلية والأنس المعنوي لدى أتباع الديانات، في قراءة النصوص الدينية في الشعائر والممارسات الدينية والمناجاة، المعاني الغيبية التي ترتبط بما وراء الطبيعة نحو: وجود الله، الصفات الميتافيزيقية والأخلاقية لله، الملائكة، الشياطين، الوحي، المعجزة، عوالم ما وراء الطبيعة كالبرزخ، القيامة وعوالم الإنسان قبل أن يأتي إلى هذه الدنيا، وبعد أن يرتحل عنها، وبعد هذا، الدعوة إلى المعتقدات ونحو ذلك مما تحويه النصوص الدينية والبحث عن معانيها... كان لكلِّ ذلك دورٌ في الاهتمام الخاص من قبل المجتمعات الدينية بمسألة اللغة والنصوص الدينية المقدسة.

علاقة اللغة بالدين في المجالات المختلفة

كان لقدامى علماء اللغة الهنود في الهند القديمة، أثر بالغٌ في التوصل إلى أفضل الاستنتاجات في قواعد اللغة السنسكريتية، ومدوناتهم كانت تهدف في الأساس إلى تصحيح قراءة (ريغفيدا)، أي النصوص الدينية المقدسة عند الهنود. بل إن دراسة لغة الدين في الهند القديمة كانت تنبع من قلب المراسم والشعائر الدينية، وهي إلى الآن لا زالت تحتفظ بنوع من العلاقة وثيقٍ بالدين[1]. إن أقدم كلام باللغة الفارسية يتمثل في خطابات



(١) راجع: ديورانت ويل، تاريخ تمدن، ج١، الفصل الرابع عشر.

أشوزرتشت والتي أدرجها في الـ «أفستا» (أبستاق) (avesta)، لا سيما الترانيم الدينية (كاث)[1]. كما أن إبداع الخط الأفستي أو (زند) والذي يطلق عليه الكاتب الديني كان بغرض حفظ وصيانة التلفظ الصحيح للنصوص الزرادشتية المقدسة[2].

مجال الفكر اليهودي

إن الجهود التفسيرية والمساعي الدينية لدى بني إسرائيل. هي من أقدم الجهود التي ترجع إلى البحث في لغة الدين، والتي ظهرت في عصور أنبياء بني إسرائيل ومظاهر ذلك تبدو من عهد النبي عزير ezra وإلى جماعة منتظري المسيح essenes، الذين كانوا يقيمون في سواحل البحر الميت واستمرت إلى عصر مفسري العهد الجديد.

كان لا بد وأن يُظهر بنو إسرائيل ردّة فعل إزاء ما واجهوه من جماعات ومنظومات فكرية أخرى، كالفكر اليوناني والهليني، وردّة الفعل هذه لم تكن على نمط واحد. فهنا الصادوقيون[3] اعتمدوا على التأويل كأداة للعدول عن المفاهيم الظاهرية للتوفيق بين قواعد الفكر المنطقي الحكيمة التي نص عليها آباؤهم في الكتب المقدسة، والفكر اليوناني، كما التجأوا في بعض الأحيان، إلى إنكار بعض المعتقدات كالاعتقاد بالقيامة والملائكة، والمكاشفات الجديدة. وفي المقابل اتجه الفريسيون الذين كان بين ظهرانيهم عدد كبير من الكتّاب، الربّانيين والأحبار، إلى رفض طريقة الصدوقيين ومحاربة الأفكار الهلينية، وكانت عقديتهم تقوم على أساس المحافظة على نص التوراة أي شريعة موسى دون أي تأويل[4].

---

(١) هي الترانيم الزرادشتية وهي من أقدم أقسام كتاب أفستا.

(٢) بهار، محمد تقي، سبك شناسي، ج١، ص٣٠، ٨١.

(٣) طائفة من اليهود تنسب إلى صادوق بن أخيطوب الكاهن اليهودي.

(٤) بي جان، تاريخ جامع أديان، ترجمة على أصغر حكمت، ص٥٥٠.



لقد دفعت الضرورة لقيام نوع من التوفيق بين الشريعة الموسوية والأفكار الدخيلة وصيانة الدين بما تفرضه مقتضيات الزمان من التعمق في البحث والدراسة. ونتيجة هذه الأبحاث تمثلت في ظهور مجموعة من النصوص التفسيرية كالتلمود في المجال الفكري والثقافي عند بني إسرائيل. ومن خلال الأبحاث التفسيرية لميدراش (midrash) توصلوا إلى أنّ مفهوم عبارات الكتاب المقدس لا تتحدد بالمعنى السطحي واللغوي، بل كلما تعمق المرء في هذا النص فإنه سوف يصل إلى كنوز تغني التعاليم الدينية والأخلاقية[١].

يعتبر هيلل، وهو من كبار معلمي اليهود والذي كان معاصراً لولادة المسيح، من جملة المفسرين الذين كانوا يعتقدون بأن الحياة المتغيرة للإنسان تستدعي صحة الرواية الشفاهية للتوراة، لضمان تطبيقها على المتغيرات اليومية. ولكنه كان أول من أدرج الأصول السبعة المنتخبة لتفسير التوراة والتي صارت المرحلة الأولى من المشناة[٢] (mishna)[٣].

وفي بداية القرن الثاني للميلاد أوصل ربيأشمائيل هذه الأصول التفسيرية السبعة إلى ثلاثة عشر أصلا. ثم بلغت هذه الأصول ٣٢ أصلاً. وهذه الأصول كانت تهدف إلى بيان أمر وهو: كيف يمكن تطبيق المفهوم الخارج عن نص الكتاب المقدس، على نص الكتاب المقدّس، من خلال الاعتماد على الأساليب التمثيلية، التركيبية والرمزية[٤]؟

كما أن النزعات الظاهرية المختلفة، والاعتماد على التفسير اللغوي والتي تقوم في الأساس على القواعد اللفظية المطابقة، وشرح الكلمات المبهمة والملاحظات التاريخية والجغرافية في مدرسة فلسطين، أو النزعة

(١) راب، كهن، گنجينه تلمود، ترجمة فريدون كركاني، ص٧.
(٢) هي كلمة تعني التكرار أو التعليم.
(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٢.
(٤) Encyclopedia American, V 14, P.197.



المجازية والتأويلية والقول برمزية الكلمات في مدرسة الاسكندرية والتي كانت نتيجة تأثير متبادل للفلسفة والحضارة اليونانيتين، وتحققت على يد مجموعة من الأعلام أمثال أرسطوبولس، (١٦٠ ق.م) أستاذ بطليموس وفيلون (٣٠ ق. م، ٤٠، ب.م) كلها كانت تصب في سبيل قيام نوع من الانسجام بين الدين واللغة. وكانت عقيدته تنص على أن حقيقة واحدة يمكن الوصول إليها سواء من خلال الفلسفة اليونانية أو الكتاب المقدس أو السنّة اليهودية.

فيلون اليهودي

فيلون هو من الشخصيات اليهودية المعروفة والتي لها مكانتها الخاصة، وهو مع عدم رفضه للتفسير الحرفي، إلا أنه يرى أن التفسير الرمزي أمر ضروري في النصوص الدينية. في الوقت الذي ينبني التفسير التأويلي عنده على قاعدة تنص على الآتي: إذا لم تفد ظواهر الألفاظ في نسبة وصف أو فعل، يبنبغي لنا في هذه الحالة أن نضع التفسير الظاهري الحرفي جانباً. ولذا لا ينفي فيلون الأفعال المنسوبة إلى الله عز وجل بل يتجه إلى تأويلها وتحليلها[1]. وكان يرى أن في العبارات ذات الطابع البشري في الكتاب المقدس معنىً عالياً وغير بشري ومعنى آخر أدنى من ذلك وذا نزعة بشرية[2]. وهذا القسم من تأويلاته على نوعين: بعضها طبيعي ومعقول؛ كما في هذا التعبير الوارد في العهد القديم: (أخفى آدم نفسه عن الله)[3] يقول فيلون: هذا الكلام لا يناسب شأن الله عز وجل لأنّ الله يرى الجميع، فلا بد من تأويله بنحو يرتفع على هذا المحذور. والنوع الآخر من التأويلات هو تلك التي ترتبط بذكر وقائع لا يمكن تسويغها أو تفسيرها لا

---

(١) ولفسون، هري افيستري، فلسفة علم كلام، ترجمة أحمد آرام، ص٢٣٧.

(٢) كابلستون، فردريك، تاريخ فلسفة، ج١، ص٥٢٧.

(٣) العهد القديم، سفر التكوين، باب ١، ٢٧.



ظاهراً ولا باطناً، وقد خاض المفسرون غمار النظر في تأويلها؛ كقصة شرب لوط للمسكر بإيقاع بناته إياه في ذلك[1]، قصة نوح[2]، يهودا، تامار ويعقوب[3] وأمثالها من القصص مما كان لا بد للمفسرين من تأويلها وحملها على كونها غير واقعية، والسعي لاستكشاف بعض المعاني الرمزية منها[4]. كما نجد في آثار فيلون تحليلاً رمزيّاً لقصص لا تتضمن غرابة في العهد القديم وتحليلاً لأعمق النظريات اليونانية؛ لأن التفسير المجازي للنصوص المقدسة هو من الأصول الأساسية في فلسفة فيلون.

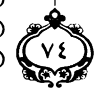
ومن آثاره المهمة رموز الكتاب المقدس[5]. فهو يذهب إلى تأويل قصة آدم وحواء بالحالات النفسية التي يمرّ بها البشر[6]. وهكذا الحال في ما يرجع إلى سائر الشخصيات الدينية التي ورد ذكرها في التوارة[7].

في الديانة المسيحية

إن مختلف الاتجاهات التفسيرية التي ترجع إلى العهد الجديد سواء ما اتجه منها نحو التفسير اللغوي المحض أو نحو التفسير الرمزي السرّي أو ما اتجه نحو التفسير الرمزي اللاهوتي[8]. والذي لا يُعنى بالشكل الظاهري للنص بل يعتمد في دعواه على كشف المضمون والوصول إلى المحتوى اللاهوتي للكتاب المقدس ـ تبتني على الفرضيات اللغوية المسبقة لنصوص العهد الجديد.

ونواجه في روايات الإنجيل حالات من تفسير المسيح نفسه، وتدلنا

(١) المصدر نفسه، سفر الظهور، الباب ١٩، ٣٣ ـ ٣٨.
(٢) المصدر نفسه، باب ٥، ٢١.
(٣) المصدر نفسه، باب ٢٧، ١٦ ـ ٣٠.
(٤) فهيم، عزيز، علم التفسير، ص٥٦.
(٥) Eliade, Encyclopedia of Religion The, V. 6 P.151.
(٦) جليند، سيد محمد، ابن تيمية وموقفه من التأويل، ص٢٠٤.
(٧) بدوي، عبد الرحمن مذاهب الإسلاميين، ج٢، ص١٦.
(٨) علم التفسير، ص٤٢٩.



هذه الحالات على مظاهر من التفسير التمثيلي والرمزي؛ كما نشاهده في إنجيل يوحنا (١ ـ ١٠) في شرح قصة الراعي والغنم. وبعبارة أخرى، إننا ـ وبملاحظة أن ما يقرب من ثلث تعاليم الإنجيل وردت بنمط الأمثال وتكثر فيها اللغة التصويرية والرمزية فيها ـ نصل إلى أن الأمر يتطلب مساحة مشتركة لفهمها. كما أن اشتماله على ذكر المنامات، الأخبار الغيبية، النبوءات، الغزليات، والمزامير يتطلب نوعاً من التفسير المشترك بين العهد القديم والجديد. وأما ما هو أكثر إشكالا وما شكَّل مادة شغلت فكر علماء أهل الكتاب، فهو ذلك اللاإنسجام في النسق في الكتب المقدسة (بلحاظ الصورة، اللغة والمضمون) بشكل عام والقضية الأساس أي التثليث والتجسد والفداء الموجودة في الأناجيل[1] والتي تتطلب نمطاً خاصّاً من التحليل اللغوي لحل هذه المعضلة، إلى حد يؤكد فيه إيريناوس (١٣٠م) وهو أحد أهم مفسري الكتاب المقدس في القرن الثاني، على الاعتقاد بأن الكنيسة وحدها فقط هي المؤهلة لتفسير لغة الكتاب المقدس وفهمه[2].

وأما التقسيم الذي يراه يوحنا الدمشقي لألفاظ الكتاب المقدس التي وردت في وصف الله فهو أنها على قسمين: قسم من الألفاظ يرد لبيان الواقع، وقسم آخر مجرد ألفاظ أو أسماء. وهذا التقسيم يدلنا وبوضوح على السعي للوصول إلى طريق لحل مسألة التثليث والأمور الأخرى كموت المسيح وقيامه ومعجزاته التي ورد التعرض لها في العهد الجديد.

وطريق الحل الذي اعتمده الآباء في الكنيسة، في معنى الصفات، وحمل الألفاظ المشتركة بين الله والإنسان، تمثل في أن الألفاظ التي يوصف بها الله لا بد وأن يتم بيانها إما بشكل أفعال، أو بنحو السلب (أي ما لا يوصف به لله)[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤ و١٨٨.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٢.
(٣) فلسفة علم كلام، ص٢٣٦.



أوريجن

يسعى أوريجن (Origen) (١٨٥ ـ ٢٥٤م) ـ وهو من أشهر الفلاسفة والمفسرين المسيحيين في مدرسة الاسكندرية فيما كتبه من تفاسير للكتاب المقدس ـ يسعى للتوفيق بين مفاهيم الكتاب المقدس والمعطيات العلمية والعقلانية، وهذا الجهد يدل على الاهتمام الكبير بلغة الكتاب المقدس[١].

ويعتقد أوريجن بأن الكتاب المقدس يشتمل على مستويات ثلاثة: الجسم، والقلب والروح، وعلى الإنسان أن يسعى لترسيخ الكتاب المقدس في روحه من خلال الاعتماد على طرق ثلاث: عامة الناس، من خلال الجسم وهو المعنى الظاهري للكتاب المقدس الذي يستفيض الناس منه. المتوسطون الذين يعتمدون على القلب والروح للاستفاضة منه، والكُمَّل من الناس الذين يتمكنون من نيل الفيض من خلال الشريعة المعنوية لنيل كافة الأمور المستقبلية الحسنة[٢].

ويعتمد في استنتاجاته من الكتاب المقدس، على مقاربة واسعة من التفسير التمثيلي والاعتقاد باللغة التمثيلية التي تحكي عن تعمق في المضامين المعنوية للكتاب يتجاوز فيه المفاهيم اللغوية والحرفية. ويكتب في قصة آدم والشجرة المحرمة التي تعرض لها الكتاب المقدس: (أي إنسان تصل به البلاهة إلى حد الاعتقاد أن الله قد زرع جنة عدن كما يزرع الفلاح الأرض، وغرس فيها شجرة الحياة... حتى إذا ما ذاق إنسان ثمرتها نال الحياة، بنحو تُرى وتُحَسّ لكي يتمتع كل من يأكل من ثمرتها ويمضغها بأسنانه المادية بنعمة الحياة، ولينال كل حسن وقبيح؟! ومن يصدق كلاماً يقال فيه إنّ الله كان يمشي عصراً في الجنة فأخفى آدم نفسه منه تحت

---

(١) Encyclopedia of Philosophy The, V 5. P.551.

(٢) و. م. ميلر، تاريخ كليساي قديم در امپراتوري إيران وروم، ترجمة، علي نخستين، ص٢٢٧.



الشجرة؟! لا أتصور أن أحداً يشك أن هذا النوع هو شبيه بالوقائع التاريخية، إن لم تقع بلسان التمثيل. وذلك يكشف لنا أسراراً كثيرة)[1].

وذكر ويل ديورانت: (ومن أقوال أوريجن في هذا المعنى أن من وراء المعنى الحرفي لعبارات الكتاب المقدس طبقتين من المعاني أكثر منه عمقاً ـ هما المعنى الخلقي والمعنى الروحي ـ لا تصل إليهما إلا الأقلية الباطنية المتعلمة. وكان يرتاب في صحة ما ورد في سفر التكوين إذا فهم بمعناه الحرفي؛ ويفسر ما كان يلقاه بنو إسرائيل من يهوه من معاملة غير طيبة أحياناً بأن ما وصفت به هذه المعاملة إنما هي رموز؛ وقال إن القصص الواردة في الكتاب المقدس والتي تقول إن الشيطان صعد بعيسى إلى جبل عالٍ وعرض عليه ملكوت الأرض، ليست إلا أساطير. ويضيف إلى ذلك أنّ قصص الكتاب المقدّس اختُرعت لكي توضح بعض الحقائق الروحية)[2].

ويرى اوريجن أن لغة الإنجيل هي لغة الأساطير الجميلة عند العامة. ولكي يضمن الدين وسيلة ينتشر بها اعتمد على لغة الناس كأسلوب للبيان، وفي أفق التصوير الأسطوري، ولكن العادة، العشق والإيمان تساعد على الوصول من خلال لغة العامة هذه إلى تفسير خاص وتأويل محدد[3].

نعم لقد تم رفض هذا الاتجاه التفسيري الذي اعتمده أوريجن للكتاب المقدس من قبل الكنيسة الرسمية والبابا أنستيسيوس في سنة أربعمائة من الميلاد، فتم إصدار قرار الحرمان[4] بحقه كما وجه إليه تيودور (٤٢٨م) نقدا في رسالة له حملت عنوان (حول التمثيل والتاريخ) عالج فيها نفيه لوجود مفهوم لفظي للكتاب المقدس، وقال: (إن الذي يتجه في تفسير الكتاب المقدس، عن طريق التمثيل يرجع بكل شيء إلى الوراء بنحو لا

(١) المصدر نفسه، ص٩٢٢.
(٢) تاريخ تمدن، ج٣، ص٧٢٠، (تجدها في قصة الحضارة، ج٤ ص٦٥٤).
(٣) آشتياني، جلال الدين، تحقيق در دين مسيح، ص٤٦٥.
(٤) تاريخ تمدن، ج٣، ص٧٢٠.



يعود هناك من فرق بين نص الكتاب المقدس وبين ما يرى من أحلام النائم ليلاً)[1]

كلمنت الاسكندراني

كلمنت الأسكندراني (Clement) هو من الشخصيات المسيحية التي تقدمت خطوات في ما سار عليه فيلون. ولد كلمنت في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الميلادي وهو من المفكرين الذين سعوا للتوفيق بين النظريات الأفلاطونية والفلسفة اليونانية والتقاليد المسيحية. وكانت عقيدته تقوم على أن الكتاب المقدس في العهد القديم والعهد الجديد، هو مرجع أعلى للمعرفة[2]. وسعى من خلال هذه الطريقة للبحث عن المفاهيم التمثيلية التي تحكي حقائق فلسفية عميقة في روايات الإنجيل وأحكامه[3].

أوغسطين

القديس أوغسطين (St. Augastin) (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) هو من الشخصيات المسيحية التاريخية بل ومن كبار آباء الكنيسة الذين سعوا للتوفيق بين آراء المدرسة الإشراقية الأفلاطونية ومعتقدات الكتاب المقدس[4]. كانت عقيدة أوغسطين تقوم على أساس أن الكتاب المقدس واضح الدلالة ويمكن فهمه. نعم كان يرى أيضاً أن مجرد الاعتماد على القواعد التفسيرية لا يكفي لفهم الكتاب المقدس، بل ذلك النور القلبي هو الذي يمكن من خلاله رفع ما غمض من الكتاب المقدس. وهو إلهام من الله عزَّ وجلّ (دور معنويات المفسر والأسباب غير اللغوية). ويرجع الإبهام في الكتاب

---

(١) رمز وداستانهاي رمزيْ در أدب فارسي، ص١٣٠.
(٢) تاريخ كليساي قديم در امپراتوريْ إيران وروم، ص٢٢٤.
(٣) تحقيق در دين مسيح، ص٢٣٦.
(٤) فروغي، محمد علي، سير حكمت در أوروبا، ص٨١.



المقدس إلى الخلط الحاصل بين المعاني الحقيقية والمجازية والاستعارة، وهنا يأتي النور الإلهي ليعين في إرجاع المبهمات إلى الواضحات.

والملاحظة الأخرى التي يؤكد عليها أوغسطين هي أننا عندما ننصت إلى جملة لا نسعى لفهم نفس الكلمة واللغة المحسوسة، بل علينا البحث لفهم ما لا يمكن للأذن أن تسمعه وما يتجاوز اللغة المحسوسة. ويعرفها بأنها هي الكلمة الداخلية (Verbum) أو الفردية (Yeason) والمخفية في الكلمات المحسوسة. واللغة المحسوسة لا تؤدي دور الترجمة الدقيقة للأفكار الباطنية ولا تعد تجلياً كاملاً وتامّاً للمعاني الباطنية؛ ولذا يرى أن مسألة التثليث هي بيان رمزي. ويتبنى القول بأن تأويل الكتاب المقدس يبدأ من خلال التمييز بين كل كلمة والمعنى الرمزي الذي تتضمنه، وهذه المسألة هي علم قائم بحد ذاته، ويمكننا تدوين أصول وقواعد تختص به. ويرى أن نظرية التأويل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالبيانات المجازية. ويذهب إلى أن كل بيان مجازي يقبل التأويل ولكنه لا يرضى القول بأن كل مجاز يحمل معنى رمزياً. وقد تحدث في كتاب (تعاليم المسيحية) عن الرمز الموجود في الأعداد، والكلمات والأسماء التي تضمنها الكتاب المقدس. فيعتقد مثلا: (أنّ الأعداد في الكتاب المقدس هي رموز للواقعيات، فمقولة أن الله خلق العالم في ستة أيام، يراد فيها من العدد ستة أمرٌ رمزي، وكل عدد ورد في الكتاب المقدس هو رمز لواقع مخفي. ويرى في كتابه تعاليم المسيحية أن هناك فرقاً بين العلامة، الرمز والسرّ ويعتقد بأن العلامة هي ما تعرفنا بالأشياء، والرموز هي اللحظات التي تظهر فيها تلك الأشياء وأما السر فهو وسيلة لستر الحقيقة الخفية ووظيفة التأويل في الحقيقة هي عبارة عن كشف الستار عن الحقائق)[1].

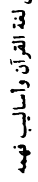
وأما غرغيوريس الكبير (٦٠٤) فهو من اللاهوتين المسيحيين، وقد دون رسالة الأخلاقيات الكبيرة، وهو تفسير لكتاب أيوب النبي من الكتاب

(١) تأويل وساختار متن، ص٥٠٢.



المقدس (الكتاب الثامن عشر من العهد القديم) وقد اتجه في تفسيره اتجاهاً أخلاقياً خاصاً ذا نزعة تأويلية لغوية، قام بالسعي لبيانها[1].

ابن ميمون الإسرائيلي



في نهاية عصر الانحطاط كان موسى بن ميمون الإسرائيلي القرطبي (١١٣٥ ـ ١٢٠٤م) من جملة الشخصيات الفكرية في بني إسرائيل. وهو من أحبار اليهود وعلمائهم الكبار ومن الشخصيات البارزة في ذلك العصر. وقد تبنى نظريات خاصة في علم لغة النصوص الدينية، وقد لخص المشناة في ثلاثة عشر فصلا. لا يحمل ابن ميمون الألفاظ الواردة في التوارة والكتب الدينية عند اليهود على معناها اللفظي واللغوي. فمثلاً فيما يرجع إلى ما ورد في سفر التكوين (١ : ٢٦) من أن الله خلق الإنسان على صورته وشكله، يقول ليس المراد من ذلك الصورة والشكل بالمعنى اللغوي والظاهري، بل المراد المعنى الحقيقي والصورة النوعية للإنسان. والصورة النوعية للإنسان هي إدراكه العقلي. ومعنى خلق الإنسان على صورة الله وعلى شكله هو أنه خلقه عقلانياً ومدركاً للمعقولات[2]؛ كما إن المراد من رؤية الله ليس الإدراك الحسي المستلزم للتجسيم والتشبيه بل المراد الإدراك العقلي[3]. وكذلك الجلوس فهو وإن كان لغة بمعنى الهيئة الخاصة ولكن معناه الاستعاري هو الحالة الثابتة والمستقر واللامتغيرة. وهذا هو المعنى المراد مما ورد في التوارة من أن الله ساكن في السموات (المزامير: ٢ : ٤؛ ١٢٣ : ١) فهو ثابت ومستقر لا يطرأ عليه تغيير أو تبديل[4]. وكذلك الحال في بعض الكلمات التي يوصف بها الله عزَّ وجلّ كالمجيء، والنزول، والصعود والخروج، والوجه، واليد والقدم وأمثال ذلك. وينسب ابن ميمون

(١) زرين كوب، عبد الحسين، نقد أدبي، ص٣٤٦.
(٢) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ج١، ص٢٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٢.
(٤) المصدر نفسه، ص٤٣.

تأويل الكلمات التي تتضمن معنى التجسيم إلى أحد علماء اليهود واسمه أنقولوس المتهوّد ويذكر أنه كان عارفاً باللغة العبرية والسريانية[١].

ويعتقد ابن ميمون بأن الكتب الخمسة الأولى من العهد العتيق لا ينبغي أن يفهم معناها بنحو لفظي، ومتى لم يظهر لها معنى لفظي وصرفي بالعقل السوي فلا بد من البحث عن المفهوم التمثيلي لها. وتتضمن الفصول المرقمة ٢٤ و٥١ إلى ٧١ من الجزء الأول أبحاثا مهمة حول لغة التوارة ومعرفة معنى الأسماء والصفات الإلهية. كما أن نظريته السلبية في صفات الله هي نظرية مشهورة[٢].

وفي النصوص العرفانية عند اليهود، أي قبالا، التي تدل على التعاليم الباطنية والتي نشأت في القرن الثاني عشر الميلادي نجد اهتماما خاصا باللغة التمثيلية والرمزية في تفسير التوراة[٣].

الأكويني

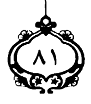
يعتبر توما الأكويني (Thomas Aquinas) (١٢٢٤ ـ ١٢٧٤م) من أبرز الشخصيات الفلسفية في العالم المسيحي في العصر المدرسي ولعب دوراً مهمّاً في بيان الأزمات التي تواجهها النصوص الدينية المسيحية، وقد اهتم بما يتعلق بعلم اللغة في هذه النصوص[٤]. وبحسب ما يراه فإن الميزة التي يمكن العمل عليها في علم المعاني، هي أن المقولات الدينية تنسجم مع الموضوعات التي هي جزء من المشاهدات الخارجية، وإن حكاية النصوص الدينية تكون بالألفاظ التي تتعلق بمشاهداتنا المباشرة. ولذا يطرح توما الأكويني السؤال التالي: كيف ننقل المعنى من السياق الذي وضعت

(١) المصدر نفسه، ص٦٣.

(٢) بجنوردي، كاظم، دائرة المعارف بزرگ إسلامي، ج٥، ص٩، دائرة المعارف فلسفي، إدوارد بل، ج٥، ص١٢٩؛ تاريخ جامع أديان، ص٥٦٣.

(٣) كاوياني، شيوا، آيين قبالا (عرفان يهود)، ص١٨.

(٤) The Encyclopedia of Philosophy, V 8. pp105 - 115.



له هذه الكلمات من معان مأنوسة للمخلوقات ويمكنهم مشاهدتها، إلى سياق الكلام الإلهي والحقائق الدينية؟ وهنا يرى هو أننا لا يمكننا حملها على معنى مغاير تماماً للمعنى الظاهر لنا، فإن ذلك مستلزم للتعطيل كما لا يمكننا حملها على معناها الأصلي لئلا نقع في الكذب والتشبيه، لأن وصف الله بأنه عالم لن يكون أبداً كوصف أنفسنا بأننا عالمون؛ ولذا لا بد لنا من البحث عن طريق آخر للحل[١]. ولذا كان للأكويني رأي في بعض المقولات الكلامية نحو (الله خالق السموات والأرض) أو (الله هو راعينا) أو (تحدث يهوه مع الانبياء) (الله عادل). وهذا الرأي يرجع إلى أن اللفظ الذي يطلق على الخالق كما يطلق على المخلوق كلفظ (عادل) ليس هو من المشترك المعنوي (اتحاد المعنى فيهما تماماً) ولا من المشترك اللفظي (اختلاف المعنى فيهما تماماً) بل بين العدل الإلهي والعدل الإنساني شبه ما، وهذا الشبه هو الذي يمنع من اعتبار المحمول (عادل، عالم...) مشتركاً لفظياً. كما يرجع السبب في عدم اعتباره مشتركاً معنوياً كون هذا المحمول غير متناه متى تعلق بالله، ومتناه متى تعلق بالإنسان. ولذا اتجه إلى القول بضرورة الالتزام بنظرية (التمثيل) أو (الحمل التمثيلي)[٢] (predication analogical) أي التشابه في عين الاختلاف، والاختلاف في عين التشابه، فلا مانع من استعمال اللفظ الواحد في مجالين مختلفين[٣].

نعم، بيان هذه النظرية تفصيلاً، وبيان قدرتها على حلّ الأزمات التي يعاني منها النص الديني موكول إلى المباحث القادمة.

بونافنتورا

بونافنتورا (St. Bonuveture) (١٢٢١ ـ ١٢٧٤م) هو من اللاهوتيين

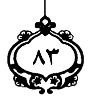
(١) علي زماني، أمير عباس، زبان دين، ص٢٠٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) بيترسون، مايكل، وآخرون، عقل واعتقادات ديني، ص٢٥٦.

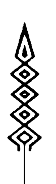


والفلاسفة الذين يعدون من الشخصيات البارزة في تلك المرحلة. من الفرنسيسكان الإيطاليين. وهو يدرج في عداد المفسرين الكبار للكتاب المقدس والعرفاء المسيحيين الكبار. وقد دون شروحا للكتاب المقدس ولـ (الجملات) الذي صنفه (بتر لومبارد) (Petr Lombard) ويبين فيه آراءه في ما يتعلق بعلم اللغة المستخدم في فهم النصوص الدينية.

إن ما أشرنا إليه هو مختصر لنظريات الكلاسيكية لليهود والنصارى، في ما يتعلق بلغة الدين والإشكاليات التي عالجوها في ما يرجع إلى تفسير النص الديني وفهمه.







الفصل الثالث

العصر الجديد، ظهور اتجاهات جديدة في لغة الدين

إن الهدف الذي ننشده من البحث في هذا الفصل هو بيان أن ثقافة القرآن وتعاليمه وإن كانت تشترك في بعض المفاهيم مع ثقافة الغرب والتعاليم الدينية فيه، إلا أنها تفترق عنه في مجموعة من النقاط الرئيسية؛ وانطلاقا من هذه النقطة بالتحديد، لا يمكن الاتجاه نحو تطبيق النظريات الجديدة التي تظهر في الغرب حول لغة الدين والتي تتعلق بثقافة ونصوص الفكر الديني اليهودي والمسيحي والتي تعود لأسباب خاصة بها، أقول لا يمكن تطبيق النظريات الجديدة على الثقافة الإسلامية والقرآنية. إن أسباب ظهور هذه النظريات والاتجاهات الجديدة في الغرب، متعددة ومختلفة ولكننا في هذا الفصل، سوف نقوم بدراسة ثلاثة عناصر هي: تعميم منهج المعرفة التجريبية، والنظرة النقدية للماضي، والهرمنوطيقيا الفلسفية، والبحث سوف يناقش تأثيرها المباشر وغير المباشر في ظهور لغة دينية جديدة في الغرب.

العصر الجديد

علمنا ممّا تقدم، أن السعي لفهم وتحديد معنى النصوص الدينية، شكّل سبباً طبيعيّاً للبحث في علوم اللغة في الدراسات التي تكفلت البحث عن تفسير للنصوص الدينية. وعلى أساس ذلك لاحظنا كيف تم الاهتمام



بمجموعة من الفرضيات اللغوية التي ترتبط بالنصوص الدينية في المنهج التفسيري اليهودي المسيحي.

وهنا لا بد وأن نضيف أمراً آخر وهو: أن انتقال الفكر الديني الفلسفي الغربي من العصر المدرسي الكلاسيكي، وسيره باتجاه العصر الجديد أو الحداثة (Modernity) كان قد شهد نقطة تحول في كافة المجالات الفكرية ومن جملتها المعرفة الدينية واللغة والنصوص الدينية.

أسس الفكر في القرون الوسطى

لقد شكل عنصر اليقين الأساس الذي قامت عليه طريقة التفكير في القرون الوسطى، وهذه الطريقة في التفكير تعود في الأساس إلى الإيمان الديني، بل إن الوصول إلى الحقيقة يعود إلى الإيمان الديني، وعلى أساس هذا اليقين كانت تتم عملية التقييم، ومنطلق هذا اليقين كان الوحي والتعاليم الكنسية.

شكلت ثنائية العقل والوحي الأساس الذي كان يعتمد عليه اللاهوت في ذلك العصر، الذي كان نتاجاً لاتحاد عناصر ثلاثة هي: الفلسفة، وعلم الكونيات (الأرسطي) وإيمان أهل الكتاب. ومنشأ الأخيرين هو النزعة الكنسية، أي الاعتماد على الثقة بالكنيسة ومنهج التفسير الشفاهي[1]. وهذه النزعة تقوم على أساس أن منطلق الدين هو الوحي السماوي ورسالة الله للإنسان ليبنى الإنسان حياته على أساس الإيمان، والنصوص الدينية تحتوي على مضامين واضحة وتحمل هدفاً واضحاً والإنسان هو الطرف المخاطب في الخطاب الإلهي.

إن أسلوب هذه النصوص، وإن اشتمل على المجاز، والتمثيل والكناية، إلا أن الأساس فيه هو بيان الحقيقة والواقع، ولغة هذه النصوص

---

(١) باربور، أيان، علم ودين، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ص٢٢.



تقوم على ترجمة الواقعيات، عالم الوجود، بداية الكون ونهايته. فوجود الله عزَّ وجلّ هو حقيقة مستقلة عن ذهن الإنسان، إلا أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحقائق الموضوعية. ومعرفة مفاد هذه النصوص ومعانيها، وإن كان يتطلب أسلوباً خاصّاً ومؤهلات خاصة، إلا أنه أمر يمكن الوصول إليه، والإنسان ككيان كان أهلاً لأن يخاطَب بالوحي السماوي، وهو يملك القدرة على فهم مقاصد الشريعة والسير عليها.

الاتجاه الناسوتي

أدى نشوء عصر جديد (النهضة) يوصف بأنه الحامل لرؤية كونية علمية تجريبية ذات نزعة إنسانية (humanism) وأدوات عقلانية، والذي شكلت في الواقع فلسفة ديكارت (أنا أفكر، إذاً أنا موجود) بدايته، إلى وضع الإنسان أمام نظرة جديدة إلى تمام عالم الوجود، والتي تختلف في تكوينها كمّاً ونوعاً، بنحو لا يمكن مقايسته، عن النظرة الوجودية السابقة عليه. لقد أراد الإنسان، في هذا العصر، أن يحرر نفسه من مرجعية الدين والكنيسة والتعاليم التي كانت تلقّنها له. وأراد أن يتبع العقل في سبيل الوصول إلى منهج جديد (Method) يتيح له الوصول إلى اليقين المنصرم. وقد اقترنت ولادة هذا الاتجاه بالاكتشافات العلمية الحديثة والثورة الصناعية من جهة والمناهج العلمية الجديدة، والفلسفة الحديثة ونهضة الإصلاح الديني، من جهة أخرى. وهذا الأمر أدى إلى قيام تحولات جديدة في القرون الثلاثة الأخيرة في ما يرتبط بهذا العالم والإنسان والدين والنصوص الدينية واللغة التي يمكن من خلالها فهم الدين.

لقد أدت عوامل متعددة ـ كالاكتشافات العلمية والآراء التي قدمها علماء أمثال تيكو براهه (١٥٤٦ ـ ١٦٠٧م) الفلكي البولندي، كبلر (١٥٧١ ـ ١٦٣٠م) الرياضي والفلكي الألماني، غاليله (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م) الرياضي والفلكي الإيطالي، نيوتون (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧م) وسائر الرياضيين والفيزيائيين



البريطانيين، في مختلف المجالات، من علم الهيئة والنجوم، واختراع الطباعة الذي سهل عملية طبع الكتب ونشرها، واختراع التلسكوب الذي أدى إلى استبدال النظريات السالفة بالنجوم العلمية، والذي فتح عيون البشر على عالم مختلف من الكونيات، إلى هدم نظام المعرفة الكونية الأرسطي الذي كان مزيجاً من الفلسفة الكلامية الأكوينية ـ توماس الأكويني ـ والتي كانت محترمة بل ومقدسة في المحافل الكاثوليكية الرومية والتي كانت تدافع عنها بحماس. كما أدت تلك العوامل إلى التشكيك في اعتبار مفهوم الكتاب المقدس[١].

إن الخصوصية الأساسية للنهضة تمثلت في ذلك الانتشار الذي لا سابق له في تبني رؤية كونية وانتشار العلم الدنيوي الذي كان مقتصراً في السابق على القساوسة ولم يكن من المسموح له أن يتعدى المقررات التي تعلنها الكنيسة.

لقد قام رجال النهضة بالبحث عن كل ما يشغل الفكر الإنساني، من المثلثات العالقة، إلى الشعوذة، دون خوف من التلوث بالأمور الدنيوية. ولم يعتن هؤلاء بمقولات القديس بولس، وكانوا يفخرون علناً بالإنسان[٢].

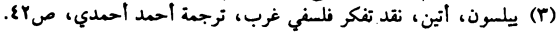
وبعبارة أخرى، تعددت وتنوعت أسباب وعلل وموجبات ظهور النهضة وخصوصياتها ولوازمها، ولكننا نبحث هنا بشكل أساسي عمّا يرتبط ببحثنا.

بعض أسباب ظهور العصر الجديد

لقد سعى آباء الكنيسة في القرون الوسطى إلى تحميل النص الديني جميع العلوم، سواء الميتافيزيقية منها أو الفلسفة أو العلوم أوالفنون البشرية المتطورة، لإضفاء صبغة لاهوتية (Tologism) عليها[٣].

---

(١) العلم والدين، ص٣٤.



(٢) لويس، ويليام، هلزي، تاريخ فلسفة وعلم، ترجمة عبد الحسين، آذرنك، ص١٤٩ ـ ١٥٥.

(٣) يلسون، أتين، نقد تفكر فلسفي غرب، ترجمة أحمد أحمدي، ص٤٢.



وبحسب عبارة الشهيد المطري: (لقد كان لدى الكنيسة، بالإضافة إلى العقائد المذهبية الخاصة، سلسلة من الأصول العلمية التي ترتبط بالكون والإنسان، والتي تعود في جذورها غالباً إلى الفلسفة اليونانية وغير اليونانية وتلقاها علماء الديانة المسيحية وبشكل تدريجي بالقبول، وهي كانت رديفاً للأصول والعقائد الدينية، ولا تصح مخالفة هذه (العلوم الرسمية)، بل كان يواجَه المخالفون لها بشدة)[١].

يضاف إلى ذلك استبداد الكنيسة وحرصها على حفظ مصالحها طيلة عشرة قرون من التسلط بوصفها مذهباً مفروضاً على الناس. والصورة التي تكونت في عقل الأوروبيين عن الدين هي صورة مليئة بالعنف والقهر والاستبداد، ومواجهة أي فكر بشري خلاق ومبدع بمحاكم التفتيش. وقد أدى ذلك إلى ردة فعل تمثلت بالنزوع عند أول فرصة للتخلي عن الدين واللجوء إلى العقل البشري؛ وكما ذكر بعض الباحثين فإن الأنسنة (هيومانيزم) والعلمانية هي من الميزات الرئيسية للعصر الجديد الذي بدأ مع عصر النهضة، وما زال قائما إلى الآن في الغرب. فنظرية (مركزية الدنيا) أدت تدريجاً إلى فصل الفلسفة وابتعاد العلم عن الدين. وبعد ذلك خرجت كافة المؤسسات السياسية والاجتماعية عن مضمونها الديني. وفي القرن التاسع عشر فقد علم الكلام معناه الديني مع كونه ذا محتوى ديني، وحلت مكانه أيديولوجيات ذات نزعة لا أدرية وإلحادية[٢].

مكونات الفكر الجديد وتبعاته

١ ـ تعميم منهج المعرفة التجريبية

شكّل ظهور مارتين لوثر وتأسيس المذهب البروتستانتي (١٥١٧) في

(١) مطهري، مرتضى، علل گرايش به ماديگري، ص٥٥ و٦٧.
(٢) نصر حسين، جوان مسلمان ودنياي متجدد، ص٢٠٢.



مقابل المذهب الكاثوليكي، والحد من سلطة الجهاز البابوي، والذي أدى إلى قيام حرية فكرية وظهور مدارس فلسفية جديدة كالفلسفة التجريبية لفرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٤) وكتابه (الأورغانون الجديد) في المنطق، حيث قدّم فيه مدرسة جديدة، مقابل مدرسة القدماء، لا سيما أرسطو الذي كانت أفكاره هي التي تحكم عمل السلطة، شكّل هذا كله فرصة للعلماء لنهضة الفكر الاستدلالي[١] عندهم، ولتأسيس المنهج العلمي الجديد الموسوم بالمنهج العلمي ـ التجريبي، والذي كان له تأثيره في مختلف جوانب الحياة البشرية.

وعلى هذا الأساس، ومنذ قيام الثورة الصناعية، والنجاحات البشرية في الاكتشافات الجديدة، والقوانين العلمية، وظهور منهج علمي جديد، وولادة فلسفات جديدة، توافرت ظروف قيام مواجهة بين الفكر الديني الغربي والفكر العلمي الجديد. وتجليات هذه المواجهة ظهرت في زوايا وأبعاد متعددة: كالتعارض بين الفرضيات العلمية والفرضيات الدينية، التعارض بين الاكتشافات العلمية وظواهر النصوص الدينية، التعارض بين التبعات الداخلية والنفسية للكشوفات العلمية واليقينيات الدينية وغير ذلك.

لقد سبب هذا الأمر، منذ اليوم الذي قام فيه وإلى الآن والتبعات المترتبة عليه، صدى متعدد الأبعاد تمثّل في الفصل بين العلم والدين، التسويغ النفعي للعلم والدين، واختلاف لغة الاثنين، والفصل بين التجربة الدينية والتعبير البشري، وكون المعرفة الدينية متغيرة وفصلها عن الدين، والقول بعرفية أو رمزية اللغة الدينية، وتأويل النصوص الدينية، وأمثال ذلك الكثير مما يتصل بعلم اللغة أو يرتبط بها بنحو ما[٢].

لقد أدى حصر مجال العلم والفكر بالنمط الفكري لآباء الكنيسة من جهة، وثورة العلوم التجريبية من جهة أخرى إلى تعميم المنهج التجريبي

---

(١) دكارت، رنه، تأملات در فلسفة أولى، ترجمة أحمد أحمدي، ص٤.
(٢) راجع: علم ودين، الفصل٤، لغة الدين، ص٤٤.





إلى العلوم كافة. وقد ترتب على هذا التحول تبعات مختلفة نشير إلى بعضها هنا.

التشكيك

ذكرنا في ما سبق، أن الأساس الفكري في القرون الوسطى كان ينبني على معنى اليقين. وكانت نظرته إلى الكون تقوم على هذا البناء. وأما العصر الجديد فإن أهم ما ميّزه كان ما يحمله من نظرة جديدة إلى عالم الوجود كله، تقوم على أساس التشكيك والترديد وعدم وجود أي معرفة يقينية في هذا العالم. لقد عمم مونتني، وهو أحد كتاب عصر النهضة، في مقالاته (١٥٨٠) مقولة التشكيك لكل شيء، ووضع علامات استفهام حول حقيقة الإدراك المعتبر، وذهب إلى أن إدراك كل شخص منوط بما يحيط به من خصوصيات شخصية وبما يحمله من أحكام مسبَّقة. وعلى هذا الأساس ذكر ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) مؤسس الفلسفة الحديثة بعد عصر نهضة الإصلاح الديني، أن هذه النهضة هي من نتائج الشك وتعميمه[1]. واعتبر أن أساس فلسفته يقوم على البحث في المعرفة البشرية، وأن تأملاته بدأت من تلك النقطة التي خاض فيها الشكاكون. لقد بدأ من الشك المشروع، الشك الذي يشكل نقطة بداية للوصول إلى معرفة صحيحة لا للبقاء في الشك. ومنهجه وإن كان نافعاً للخروج من الشك والوصول إلى اليقين، إلا أنه يرى بوضوح أن اليقين والصدق أمران مختلفان. فاليقين حالة من حالات الذهن، وأما الصدق فهو صفة للمقولات، وهي ترتبط، عادة، بما تكون عليه الأشياء في الخارج. ولكن مع ذلك، لم تقدم فلسفته تفسيراً واضحاً للمطابقة التي تضمن الصدق.

من جهة أخرى برزت في هذا العصر، قوانين الحركة والجاذبية عند نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) والتي تقبل الانطباق على كل شيء من أصغر ذرة

(١) مكي، براين، فلاسفة بزرگ، ص١٢٥.



إلى أبعد المجرات. لقد جعلت هذه النظرية العالم على صورة آلة معقدة تسير وفق قوانين لا تتبدل ولا تتغير بنحو يمكن التنبؤ بكل جزء منها بدقة. لقد شكل هذا التحوّل العلمي الأساس الميتافيزيقي للفلسفتين الجبرية (determinism) والمادية (materialism)، وإن كان ما يتبناه نيوتن دينياً هو أن هذه الآلة هي من صنع خالق حكيم. وبتعبير هوايتهد، هذه الواقعة هي (مغالطة ذات نزعة واقعية في غير محلها) تجعل من بعض التجريدات العلمية تحل محل الواقعيات الخارجية.

ولكن كان لقوانين نيوتن، على أي حال، تأثير في الكثير من الأذهان، لترى أن الفعل الإلهي يقتصر على العلّة الأولى، ونزعة الخير في عملية الخلق الأولى، دون الرعاية الأبوية المستمرة، وإن سعى الكثير من أهل الذوق لإخراج المعجزات التي وردت في الكتاب المقدس والتي يشعرون أنها جزء من تراثهم المسيحي، من دائرة القوانين الطبيعيّة[1].

انتشار النزعة التجريبية، أساس التشكيك

في تلك الأيام ظهرت جماعة من التجريبيين كجون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) وديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) وسعى كل واحد منهم لتعميم المنهج التجريبي لنيوتن على المجال الفلسفي. والنزعة التجريبية هي في الواقع، تقع على الطرف المقابل للنزعة العقلية، وهي ترى أنّ كافة الإدراكات البشرية، من تصورات وتصديقات، ترجع إلى الحس. ومن الطبيعي أن ينتج هذا النمط المفرط منها التشكيك في كافة المفاهيم الميتافيزيقية، ومن جملتها المقولات الدينية.

بدأ جون لوك[2] فلسفته من المعرفة الإنسانية وقوة الإدراك التي لديه.

(١) العلم والدين، ٤٣ ـ ٥١.

(٢) لاك، جون، تحقيق در فهم بشر، تلخيص برينگل بتسيون، ترجمة رضا زادة شفق، ص١ ـ ٧؛ بزرگمهر، منوچهر، فلاسفة تجربيٰ انگلستان، ج١، ص١٨ ـ ١٩؛ كابلستون، فردريك، فيلسوفان انگليسي، ص٨٤.



وذهب ـ بعد نفيه للمعارف الفطرية ـ إلى أن التجربة الحسية هي مبدأ العلوم كافة، وإن لم يلتزم بنفي المفاهيم الكلية ومفهوم العلية. وقد تمم بحثه، في باب التصورات، بالبحث عن اللغة والألفاظ الموحدة للتصورات المختلفة. وضمن نفس هذا الإطار قدم نظريته حول معاني الألفاظ العامة والكلية وذلك جوابا عن السؤال الذي يتمحور في أن جميع الموجودات، إذا كانت جزئية، فمن أين جاءتها تلك الطبائع العامة التي تدل عليها الألفاظ العامة؟ وطبقاً لنظريته فإن معنى الألفاظ العامة يتحقق من خلال التصورات الكلية أو المجردة المثيلة[1].

ذهب باركلي بعد لوك إلى الاعتقاد بأن مواد المعرفة كافة تنشأ من الإدراك الحسي، وأنكر المفاهيم الكلية[2].

واختار ديفيد هيوم هذا المنهج الذي يعتمد على أصالة التجربة، وذهب إلى نفي كل معرفة غير المعرفة التي تعتمد على الحس، وأسس من خلال تشكيكه في أصل العلية وجعله مسبباً عن الأنس الذهني والعادة الذهنية التي تنشأ من تقارن وتعاقب بعض الظواهر[3]، ونفي وجود أي نوع من الضرورة العلية بين الظواهر لنوع من النزعة اللاأدرية الدينية (agnosticism) مقابل برهان الصنع المتقن[4]. وعلى أساس هذا الاتجاه فإن كل ما يطلق عليه أنه معرفة لا بد وأن يخضع للتجربة، فإن لم يجتزها ولم ينتقل إلى الذهن بأدوات الحس كان فاقداً لأي اعتبار. والنتيجة الفلسفية التي توصلت إليها هذه النظرية كانت هي طرد أي نوع من المفاهيم المعقولة الكلية والضرورية من مجال المعرفة البشرية، ما لم تكن قد مرت عبر الحس، وخضعت للتجربة الحسية. ومن هذه المفاهيم كان مفهوم (الجوهر) سواء

---

(١) هاملين، دايفيد، و، تاريخ معرفت شناسي، من دائرة المعارف فلسفي، ص٥٧.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) فيلسوفيان انگليسي، ص١٥١.
(٤) علم ودين، ص٨٩.



كان مادياً أو نفسياً؛ لأننا لا نحس بشيء يطلق عليه الجوهر على الإطلاق، فلا بد من إنكاره. وكذلك مفهوم العلية، وهو من المفاهيم الفلسفية، فقد تم حذفه من قاموس المعرفة البشرية.

فالعلية ـ وهي عبارة عن العلاقة الضرورية والدائمية بين العلة والمعلول ـ هي أمر لا مكان له في الحس والتجربة الحسية؛ لأن الأمر المحسوس هو دائما جزئي، والحس لا يصل إلى الكلية والضرورة.

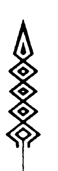
لقد أوجب مذهب ديفيد هيوم القائم على مركزية التجربة، نوعا من النتائج المريعة؛ فإن إنكار الجوهر لم يقتصر أثره على عدم تفسير الوجود المستقل للأشياء والأجسام، خارج الذهن، بل إلى إنكار وجود النفس والروح، من حيث كونها من الجواهر، ولم يبق للإنسان أي أساس يثبت من خلاله هويته الشخصية.

ومن خلال إنكار أصل العلية انقطع أساس ما في الذهن، ووصل الأمر إلى حد ادّعى فيه هيوم أنك إذا كنت أكلت شيئا يطلق عليه الخبز وتمكنت من الشبع من خلال أكلك إياه، فإنك لا يمكنك أن تعتقد أنك لو أكلته غدا سوف تشبع. وذلك حيث لا برهان حسي لديك على أن للخبز خصوصيات موحدة وثابتة، كما لا يمكنك إثبات أن بين أكل الخبز والشبع علاقة ضرورية كلية ودائمية.

إن إنكار أي قيمة لبعض المفاهيم كالجوهر والعلية، لم يقتصر أثره على نفي موضوع علم يطلق عليه ما بعد الطبيعة، بل كان له تأثيره في العلم التجريبي الذي اعتمد عليه التجريبيون في مبتنياتهم الفلسفية ومنهجهم العلمي، وجعله ممّا لا مسوّغ له.

لقد شكلت المثالية والتشكيك المولود العجيب للإنطباعية أو المذهب التأثري والتي ظهرت من خلال إنكار أصل العلية؛ لأنّ المعطيات الحسية التي هي انطباعات حسية لا يمكنها أن تثبت وجود شيء خارج الذهن. وإثبات الخارج عن الذهن، والاعتقاد بأن المدركات الحسية تحكي عن





الأشياء الخارجية، مستلزم للإيمان والقبول بأصل العلية، وهذا مما لا مكان له في فلسفة هيوم[1]. ومن هنا أدى كتابه حوارات حول الدين الطبيعي (Concerning Natural Religion Dialogues) والذي كان في الواقع نفياً للدين، إلى حدوث أزمة جدية في مقولات الحقائق الدينية.

الفلسفة الترنسندنتالية لكانت وإخراج المتافيزيقيا من دائرة المعرفة، في النزعة التجريبية

ضمن الاتجاه المتقدم ظهر في العشرة الأخيرة من القرن الثامن عشر، عمانوئيل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) وهو فيلسوف ألماني، ومن خلال تحديده لحدود الإدراك البشري في فهم ظواهر الأشياء (الفينومينات) وعدم إمكان إدراكه لذوات الأشياء ولنفس الأمر (النومينات) أسس لفلسفة ذهنية كاملة أخرج من خلالها الميتافيزيقيا من دائرة المعرفة البشرية.

لقد بدأ من علم الذهن للوصول إلى معرفة العالم، ولكنه لم يصل إلى معرفة العالم إطلاقاً. وكما يقول (كانت) فإنه ومن خلال دراسته لفلسفة هيوم ونتائجها المرعبة، استفاق من حلم الجزم. ولذا شكّلت نظريات هيوم نقطة البداية لعمل كانت، والتي كانت تنص على أن المعرفة بكافة أشكالها تبدأ من التجربة دون أي شبهة في ذلك، ولكنه لم يشأ التسليم للنتائج المترتبة على فلسفة هيوم؛ ولذا اتجه إلى القول بأن المعرفة ـ وإن كانت تبدأ بالتجربة ـ ولكن لا دليل على أن كافة أنواع المعرفة لدينا تنشأ من التجربة.

وتوصل كانت إلى أننا لو أردنا أن نتبنى مقولة هيوم بأنه لا معرفة لدينا إلا مما يحصل من خلال المعطيات الحسية، ففي هذا الفرض لن يكون العلم ممكناً، لأن العلم يتوقف على مجموعة من القضايا (الكلية) و(الضرورية) وإثبات صحة واعتبار هذه القضايا لا يمكن أن يتم من خلال

(١) حداد عادل، غلام علي، مجلة فلسفة، (دورة جديد)، العدد١، ص٦٤ و٦٥.



الاعتماد على مركزية التجربة. ولذا اتجه كانت إلى الاعتقاد بأنه لا بد ـ لأجل إدخال عناصر أخرى في المعرفة ـ من القول بأن (الكلية) و(الضرورة) أمران لازمان في المعرفة العلمية، يعتمدان على بناء من الذهن نفسه. فالمعرفة هي حاصل مشاركة توأمين: أحدهما المدركات الحسية الناشئة من تأثير عالم الخارج في عالم الذهن، وثانيهما العناصر الموجودة مسبَّقا في الذهن. والتي يستخدمها الذهن بعنوان كونها قبلية (apriori) في مرحلة الإحساس وفي مرحلة الفهم.

ويضيف الذهن، في مرحلة الإحساس، عنصرين هما (الزمان) و(المكان)، وهما عنصران يسبقان الإدراك الحسي. كما يدخل في مرحلة الفهم أيضاً إثنا عشر عنصراً متمحضاً في المفهومية أو فقل غير تجريبي، كالعلية، الوحدة، الكثرة، الوجود، الوجوب و... وهي مقولات (مسبقة في القوة المدركة) ومن لوازم التكوين الذهني، وهي التي تحفظ الذهن من الوقوع في ضرر الشك التأثري عند هيوم.

وعلى هذا الأساس كان يعتقد بأن المعرفة ليست هي صورة لم تمس من قبل عالم الخارج والواقع، بل هي صورة مصنوعة من عمل مشترك بين (الذهن) (والعيان) وهي الظاهرة أو (الفنومينات) (phenomenon). وما يكون مستقلاً عن الذهن، ولا مجال لتدخل العناصر المسبقة من الزمان والمكان والعناصر الاثني عشر الأخرى للقوة المدركة فيه، هو (الذات المعقولة) أو النومينات (noamenon) وهي من وجهة نظر كانت عبارة عن (الشيء في نفسه) وما هو خارج عن الذهن لا يمكن معرفته إطلاقا.

ولذا يرى كانت أن الفلسفات السابقة لفلسفته هي فلسفات مرآتية ترى في الذهن مرآة تنعكس فيها واقعيات العالم. وأما فلسفته فهي فلسفة منظارية؛ لأن الذهن عنده هو كالنظارات التي لها لون بنفسها وهي في الوقت نفسه ليست حمّالة، فالمعرفة هي نتاج مشترك بين الذهن والعيان. وبهذا يذهب كانت إلى قطع جميع قنوات اتصال الذهن بعالم الخارج وإلى

الاعتقاد بأننا لا يمكننا أن نجعل أي حقيقة أو واقع واسطة مدركة. فكل مفهوم موجود في ذهننا لحساسيتنا المسبقة دور في تكونه والعناصر الذهنية المسبقة، لا سيما الزمان لها دور في صناعته وإضفاء صبغة الظاهرة عليه.

لقد أدى قطع كانت أي نوع من العلاقة بين (المعرفة) و(معرفة الوجود) إلى أن تتجه فلسفته نحو المثالية. ولذا يمكننا اعتبار أقرب أنواع النزعات نحو (النسبية) في المعرفة هي في نقد كانت للعقل النظري. لقد أدت نظريته التي تبتني على دور فعّال للذهن في المعطيات الحسية، وذلك من خلال إعمال المفاهيم أو المقولات لتحديد طريقة تجربتنا عن العالم، إلى التشكيك بنحو جدي في نظرية الصدق، بمعنى المطابقة، وهي مركز الثقل في المعرفة. فالمعرفة هي خليط من العيان ومقولات الذهن المفكر ونتيجة ذلك أن تكون نسبية ومتعددة بتعدد البشر. ولذا ذهب إلى أن العقل النظري عاجز عن إثبات المدعيات الدينية مثل: وجود الله، وجود النفس وبقائها، الاختيار و...، وسعى للاستفادة من العقل العملي والتجربة الأخلاقية للحفاظ على وجود الله والدفاع عن العنصر الديني[1].

والآن يأتي دور السؤال الآلي: هل يشمل إصرار كانت على أن معارفنا تعبر، عن طريق الصور السابقة، على الحس والمفاهيم المسبقة للقوة المدركة؛ هل يشمل كافة أنواع المعرفة؟ أم أنه، مع فرض صحته، لا يشمل سوى المعرفة الحصولية، فلا يعم المعرفة الحضورية؟ ومع قطع النظر عن كون المعرفة الحصولية هي بنفسها معرفة حضورية، هل يمكن القول بوجود وساطة وفصل بين معرفة الإنسان بذاته ووجوده، ومعرفته بالوجود؟ ومن جهة أخرى، فإن نفس المعرفة والعلم الحاصلين لدى العالم هما نوع من الوجود[2].

---

(١) راجع، كابلستون، فردريك، كانت، ترجمة، منوچشهر، بزرگمهر؛ هارتناك، يوستوفس، نظرية معرفة در فلسفة كانت، ترجمة غلام على حداد عادل؛ كانت، تمهيدات، ترجمة غلامعلي حداد عادل؛ علم ودين، ص٩١؛ مردان أنديشه، ص٣٥٦.

(٢) حداد عادل، غلامعلي، مجلة فلسفة، (دورة جديد)، العدد١، ص٦٦ ـ ٦٩.



إن ما نصل إليه من خلال هذه النظرة العابرة، أنه، ومنذ عصر النهضة والانتقال إلى العصر الجديد وإلى نهاية القرن الثامن عشر، شهدنا ظهور أسباب جديدة للبحث عن لغة الدين وتحليل هذه اللغة في الغرب؟ وذلك تبعاً للاكتشافات العلمية الجديدة، وتعميم المنهج التجريبي إلى الميتافيزيقيا، ونهضة الإصلاح الديني، والنقد الأدبي والتاريخي للنصوص المقدسة، والفلسفة المثالية لكانت وطرد أي نوع من المعرفة الميتافيزيقية. ويدخل في ذلك أيضاً، جملة من المفاهيم والمقولات الدينية الأساسية التي لها نزعة ميتافيزيقية. وقد أدى ذلك كله إلى جعل علماء الدين الغربيين في موقف صعب.

وأما في القرن العشرين، وبصرف النظر عن التطور العلمي والنمو غير العادي للصناعة الإلكترونية والعلوم المتعلقة بها، علم الطب وغير ذلك، فنجد أنه شهد ظهور ونمو فلسفات متعددة ومتهافتة في بلاد الغرب، وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفهم الدين ولغة الدين. فاستمرار الدراسات التي تناولت نظرية المعرفة، والبحث في قضايا جديدة وجدية تتعلق بها، فلسفة العلم، الوضعية المنطقية، فلسفة التحليل اللغوي، فلسفة اللغة، علم اللغة، والهرمنوطيقيا الفلسفية، أدى ذلك كله إلى فتح مجال جديد في باب فهم الدين ولغة الدين.

من نظرية المعرفة التجريبية إلى فلسفة العلم النسبية

تشكل نظرية المعرفة وكما هو معلوم أساسا تقوم عليه كافة العلوم، النظريات والمعتقدات؛ ولذا احتل البحث في نظرية المعرفة مكاناً في الفلسفة المعاصرة. فمعرفة الوجود، ومعرفة محتوى ومضمون المقولات الدينية تنبني على إمكان المعرفة والوصول إلى الحقيقة، وكذلك الحال في مختلف النظريات الفلسفية. وثمة مسائل عديدة وقعت محلاً للبحث نحو: العلم من أي المقولات وما هي حقيقة المعرفة؟ متى يمكننا القول بأننا



نعلم بالشيء؟ ما هي شروط تحقق المعرفة؟ ويعرّف العلماء المهتمون بنظرية المعرفة اليوم المعرفة بأنها هي في الجملة (المقبولات الصادقة المستدلة)[١]؛ أي إن من يدّعي مقولة ما لا بد وأن تكون مقولته هذه صادقة عنده، مقبولة ويقينية وأن يملك دليلاً مقنعاً لإثبات مدّعاه. وإن وقع النقاش في كون هذا التعريف جامعاً؛ لإهماله العلم الحضوري والذي يشكل جزءًا مهمّاً من العلوم التي يدركها الإنسان وبهذا يعلم أن الخدش في أي عنصر من هذه العناصر الثلاثة هو منشأ ظهور الشك والذي يقضي على جذر أي أمر اعتقادي.

وقد لاحظنا في ما سبق أنه وفي بداية الولوج إلى العصر الجديد، قام فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) ببيان وتشييد منهج جديد أطلق عليه اسم المنهج العلمي ـ التجريبي. وقام بعده ديكارت، مؤسس الفلسفة الحديثة، بتبديل الفلسفة إلى نظرية المعرفة ليدخل بذلك عصر النهضة إلى عهد جديد. فقبل هذا العصر الجديد كانت المعرفة شيئاً في هذا الكون، ولكن بعد ذلك أصبح العالم شيئاً في المعرفة[٢]. وعندما ترد الفلسفة في البحث عن الجواب، عن السؤال المفترض عن حقيقة المعرفة وطبيعتها؟ يأتي إلى الذهن سؤال آخر أكثر لصوقا عن كيفية إدراك الذهن للعالم. والسؤال المطروح اليوم والذي يبحث عن: ما هو المعنى؟ يرتبط بالسؤال عن المعرفة[٣].

لقد قام كل من لوك وهيوم بتعميم المنهج التجريبي الذي يرى انحصار العلوم التي يصل إليها الإنسان بالمؤثرات الحسية. فيما توصل كانت إلى أن المنهج التجريبي يهدم أساس المعرفة اليقينية، لأن المعرفة إذا لم تكن سوى المعطيات الحسية فإن العلم الذي يعتمد أساساً على مجموعة من

---

(١) تاريخ معرفة شناسي، ترجمة شابور اعتمادي، ص٤.
(٢) مردان أنديشه، ص٤٥١.
(٣) فلسفة تحليلي، بقلم عبدالله نصري، القسم الأول، ص١ ـ ٣.



القضايا (الكلية) و(الضرورية) سوف يكون مستحيلاً. وقد سعى لإيجاد نقطة ثقل للعلم. ولكن الطريق الذي اختاره لذلك، لم يقتصر أمره على العجز عن الوصول به إلى هدفه ذلك، بل شكل أقوى ضربة على جسم المعرفة. لقد أدت فلسفة كانت ـ ومن خلال إيمانها بدور المقولات الذهنية في مرحلة (الإحساس) و(الإدراك) وإعطائها دوراً أساسيا للذهن في توجيه المعطيات الحسية ـ إلى إيجاد فاصل كبير بين الذهن والمعرفة الذهنية من جهة، وبين العيان والوجود الخارجي من جهة أخرى، وأعلن أن وصول البشر إلى نفس الأمر (الفنومينات) في الأشياء هو أمر غير ممكن دائماً. وبهذا ظهرت أقوى صور النسبية.

لقد كان لانطباعية (impressionism) هيوم والفلسفة الترنسندنتالية لكانت، أثر واسعٌ في الفلسفات الغربية، ولا سيما في فلسفات القرن العشرين، بنحو يمكن القول معه بأنه كان لهما تأثيرهما وفي كلٍّ بحسبه، في المثالية، البراغماتية، الوضعية، فلسفة التحليل اللغوي، الهرمنوطيقيا الفلسفية، والنسبية، ومذهب الشك، والفلسفات الإلحادية والكثير من الاتجاهات الأخرى. فمتى كانت يد الإنسان قاصرة ـ بناء على التحول الذي أوجدته الفلسفة التجريبية والترنسندنتالية ـ عن الوصول إلى الواقع على ما هو عليه، كان عليه الاكتفاء بتسويغ وإثبات رؤاه ومقبولاته المعرفية. فإذا كان الصدق (Truth) في مقولة ما، هو بمعنى مطابقتها للواقع، فإنه بعد فلسفة هيوم وكانت واليأس من الوصول إلى الحقيقة، لا يعود الصدق سوى نوع من الاتصال الباطني بين المقولات، والانسجام فيما بينها (Coherence theory) أو النفعية والإرضاء، وهو المنظور في الفكر المثالي والبراغماتي.

يتفق نويراث وهامبل ـ وهما من الوضعيين المثاليين في القرن العشرين في فلسفة العلم ـ على أن الواقع الأصيل لا يمكن أن يصل إليه نظر الفليسوف. وما يصل إليه من مبادئ وما يقوم بتحليله ليس هو سوى سلسلة



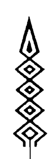
من الأحكام الحسية غير الموثوقة تحصل عن طريق مجموعة منسجمة من التقييمات. وصدق مقولة من المقولات هو في تحليلها المنسجم، بمعنى أن تكون متلائمة مع النظم وبناءة. وصفة الانسجام هي مقتضى العلاقة المتقابلة والاستلزام المنطقي بين المبادئ المشكّلة للمجموعة المنتظمة. فكل مقولة مندمجة في مجموعة منسجمة، لا يمكن أن تكون كاذبة، إذا كانت سائر المقولات صادقة وكذلك العكس. وعليه، فصدق أو كذب أي مقولة هو بملاحظة أن هذه المقولة هي جزء من كلٍ واحد.

وممن دافع عن نظرية الانسجام هذه كل من نويراث (Neurath)، هامبل (Hompel)، برادلي، ريشر (reschr)، دائر، دمتّ (Dummett)، باتنم (Putnam) وكواين.

ومن النتائج الغريبة المترتبة على هذه النزعة هي النسبية والإلتزام بوجود مراتب في الصدق. ففي نظرية الانسجام هذه تشكّل كل واحدة من المقولات عضواً في الكل وترتبط درجة صدق كل مقولة بدرجة انسجام الكل بنحو تتغير بتغير ذلك. ولذا فعلى أساس هذه النزعة لا يمكننا الوصول بأي نحو إلى الحقيقة المطلقة أو الصدق والكذب القطعيين.

وهذه النزعة ـ مضافاً إلى عدم ابتعادها عن إشكالية إمكان طرح مجموعات منسجمة، في ما بينها داخليّاً، وإن ناقضت بعضها البعض (راسل)، وإشكالية دخول معلومات جديدة لا تتلاءم مع المجموعة التي تقتضي التقدم العلمي (رشر) ـ هي تصطدم بإشكالية أنها لا تبتعد أيضاً عن النسبية ومذهب الشك. وذلك كما في نظرية أصالة النفع لجيمز وبيرس والتي تقع في إشكالية النسبية الزمانية والشخصانية، وإن لم تقم هذه النظرية بنفي أن تكون مقولة ذات نفع بالنسبة إلى شخص، ولا نفع منها لشخص آخر، أو أن تكون ذات نفع في زمان دون زمان آخر.

وعلى أي حال فقد قام مفكرو هذا القرن بتقديم هذه النزعة المهمة جداً، والتي لها دور أساسي كنظرية كانت، في كون المفاهيم الذهنية لها



تأثير في المعرفة، وهي كما تكون عرضة للتبدل بمرور الزمان، كذلك يمكن في هذا الاتجاه أن يقوم البشر أوالمجتمع البشري بمختلف أنماطه بالاستفادة من مجموعات مختلفة في سبيل الوصول إلى ما يرمون إليه من أهداف.

لقد أدت هذه الخطوات في النهاية إلى النظرية التي ترى بأن ما هو موجود في الواقع هو مجموعة بديلة من المفاهيم (النظم المتصورة) (schemes conceptual)، وكل واحدة من هذه المجموعات تشكل منهجا مختلفا تماما فيما تقترحه لتفسير التجربة، وإن كانت تتمتع جميعا باعتبار موحد. وهذه النزعة بشكلها المعاصر تتجه إلى الاعتقاد بأنه وبدل الخضوع للطبيعة أو للثقافة التي نحملها نتمكن من استخدام أحد (النظم المتصورة البديلة) ولنا أن نختار ما نشاء من بينها. وهذا الأمر يشكّل سلسلة من المشتركات بين انماط تفكير فلاسفة يختلفون من جهات فكرية أخرى، ونموذج ذلك كارناب الوضعي عندما يتحدث عن (الأطر اللغوية) (Linguistic From works) وسي. إي. لوييس نو كانتي عندما يتحدث عن (شبكة المقولات) (categories networks of) وفيتجنشتاين عن (طرق الحياة) (forms of life) فإن كل واحدة من هذه المقترحات هي عبارة عن هذه النظم المتصورة.

لقد مر مذهب الشك أو النسبية بمراحل زمانية مختلفة، كمذهب الشك اليوناني ونظرية بروتاغروس، والذي كان يرى في الإنسان مقياساً لكل شيء، وغرغياس الذي ذهب إلى أنه لا وجود لشيء، ولو كان موجوداً لما أمكن إدراكه، ولو كان موجوداً وأمكن إدراكه لما أمكن نقل ذلك إلى الغير[1]، وصولاً إلى مذهب الشك الحديث الذي تلبس بصور مختلفة خاصة كانت أو عامة. ومن ناحية أخرى تارة يتجه مذهب الشك إلى

(١) تاريخ فلسفة، ج١، ص١١٧ و١٣٠.





الوجود، ويجعل من الوجود محل شك، مع قطع النظر عن قضية معرفة الوجود (النسبية الوجودية)، وأخرى يتجه إلى العلم بالوجود ليمنع من إمكان وصول أدوات الإدراك لديه إلى نيل الحقيقة الخالصة والنقية (نسبية المعرفة)، وثالثة يتجه إلى القول بوجود أطر نظرية تكون سبباً لقيام صورة لسانية وتقوم ببلورة المعاني (نسبية المعنى).

العلاقة بين اللغة والمعرفة

المهم هنا هو أن العلم والمعرفة، سواء أكانا بمعنى فهم الحقائق الموضوعية (بعد التسليم بأصل الوجود والخروج عن السفسطة)، أو الحقائق المخبوءة في المتن، يستلزمان نوعين من الحصانة ترتبطان باللغة. إحداهما حصانة من النظم المتصورة، أو فقل المفاهيم البديلة والأطر والمحددة مسبَّقاً، والأخرى حصانة في مرحلة التعبير والتفسير والبيان.

فنسبية المعرفة (relativism epistemological) تشكل اتجاهاً يجعل من المعرفة في ظله أمراً متغيراً ونسبيّاً نتيجة خضوعها للخصوصيات الشخصية لفاعل المعرفة، الزمان والعصر التاريخي، المكان والموقع الجغرافي، الثقافة الاجتماعية، وكافة الظروف المحيطة[1].

ونشاهد هنا نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) الذي ذهب إلى أن الحقيقة الموضوعية أو المطلقة معلقة، وأن التجارب الإنسانية وما تبينه مما يرتبط بالرغبات الإنسانية هي التي تصنع الحقيقة.

وكان يعتقد ـ وهو الذي شكل تمرّداً على عصر الحداثة ـ أن على إنسان القرن التاسع عشر أن يقف على قدميه، دون اعتماد منه على عصا الإيمان، أو على أي نوع من الأصول الدوغماتية. وكان يرى أن كل بناء أقيم على أساس تعاليم المسيحية لا أساس له، وهو كاذب ويجب إزالته.

---

(١) siegel, H: Relativism Refuted A cantemporary Epistemological Critigue of Relativism (Dordrecht¤ Regidel , 1987) P,6.



ويرى أننا عبيد للعرف وأن علينا أن نبني حياتنا على أساس ما نواجهه، وأن ما نفرضه بديهيّاً لو أخضعناه للبحث لرفضناه؛ ولذا يقترح نيتشه إعادة النظر في القيم. ويذهب إلى أن القيم عند كل فرد هي عبارة عما يراه هو ويصنعه بنفسه[1].

وفي هذا العصر الجديد نجد أن العلاقة بين المعرفة واللغة هي، بشكل واسع، ذات نزعة نسبية. وضمن هذه النزعة يكون كل ما نصل إليه من فهم أو معرفة خاضعاً لما تلقيه إلينا اللغة[2]. ويصل الأمر ببيتر فينتش في (نظرية علم الاجتماع وعلاقته بالفلسفة) إلى أن: (نظرتنا حول ماهية الأشياء التي تتعلق بالواقع، إنما تقوم على أساس ما نملكه من إيمان يعتمد على الإطار الذي نستفيده من خلال اللغة).

ويقول في موضع آخر: (ليس الواقع شيئا خارجا عن اللغة، فليس الواقع هو الذي يعطي اللغة معناها، بل ما هو موجود وما هو غير موجود إنما هو في المعاني التي تصنعها اللغة. وكذلك التمايز بين الواقع وغير الواقع، وكذلك مفهوم الانسجام مع الواقع هو وليد لغتنا نحن)[3].

ويدعي بنجامين ورف أن الثقافات المتنوعة تقوم على أساس نظم مفهومية مختلفة وهي تعتمد في تمايزها على أساس النظم اللغوية المتمايزة وهذه الأنظمة لا يمكن مقايستها ببعضها البعض.

وهذه النظرية تستلزم عدم إمكان مقارنة اللغات المختلفة معنائياً؛ هذا الأمر ذكره كواين في كتابه (الكلمة والموضوع) (word and object) سنة ١٩٦٠م حيث ادّعى أنه من غير الممكن الوصول إلى ترجمة دقيقة (تأويل) للمعنى من لغة إلى أخرى.

وقد تتمسك هذه النزعة بكلام تارسكي الذي قال فيه: (إن الجملة

---

(١) فلاسفه بزرگ، ص٣٨١.
(٢) احمدي، بابك، كتاب ترديد، ص١٨.
(٣) المصدر نفسه، ص٧٦.



الواحدة قد تكون صادقة في لغة، وكاذبة في لغة أخرى، ولا معنى لها في لغة ثالثة، ونتيجة ذلك أن الجملة المنظورة في الحالات الثلاث ليس لها قيمة حقيقية؛ وكأن تارسكي يرى ما يراه بوبر من أن (الإرجاع إلى الواقع) أو (وضع الواقع) هو معيار الصدق والكذب)[1].

وبهذا يظهر أن جماعة اتجهت إلى التخلي عن التسليم بأن معيار الحقيقة يقوم على أساس الأمر الواقع، بدون الاهتمام بحدود اللغة ودون الاستعانة بالحدود العملية للتفسير والتأويل[2].

إن المشكلة الأساسية التي تواجه مثل هذه النزعة تتمثل في ما تحمله من نظرة تتجه لإنكار أي واقع وراء اللغة. وترى اللغة سبباً في إيجاده، مع أن هذه النظرة مخالفة للوجدان.

قد تملك اللغة المتعارفة تعابير متعددة في سردها للواقع، وهذا من لوازم ما تملكه اللغة من قدرة، وهذا لا يعني أن يكون الواقع الموضوعي تابعاً للغة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لعل خلطاً وقع هنا بين اللغة المتعارفة واللغة الخيالية. فإذا كان هذا الأمر مقبولاً في اللغة الخيالية وأنها هي التي تصنع واقعها، فإنه لا يكون مقبولا في اللغة الواقعية، ولا مجال له فيها.

وبذلك يظهر أن نزعة الهرمنوطيقيا عند جادامر والتي تتجه إلى أن ما لدينا من صورة عن العالم هو وليد لغتنا وليس من صنع هذا العالم، هو صدى لما تقدم من تلك النظرية في علم المعرفة عند كانت، وما وضعه كانت من حدود للقوة المدركة.

ويحمل تومس نيجل (nagel Thomus) وهو من المفكرين المعاصرين، بياناً آخر لهذا الاتجاه المعرفي الذهني ـ العياني عند كانت، وهذا البيان

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٢.



ينبني على أساس فرض ينص على أن (بناء الجهاز المعرفي عند البشر) هو الذي يتحكم في توجيه هوية المعرفة عندهم وأن أي نوع أو نمط من التفكير - وإن تعلق بماهية العالم وطبيعته (Object) - يرتبط ويخضع لتأثير الفعل البدني - الروحي للشخص المدرِك (بالكسر) وخصائصه الفردية[١].

إن جذور أهم اتجاهات النسبية المعاصرة نشاهدها في ملاحظة فيتجشتاين حول استعمال اللغة، النظم المتصورة أو الأطر المفهومية وأنماط الحياة[٢]، نظريات علم المعرفة الاجتماعي[٣]، البراغماتية المعاصرة، في آثار ريتشادر رورتي[٤]، غودمان، بوتنام[٥]، ودراسات فلسفة العلم عند كوهن (أو كون)[٦] وفيرابند[٧].

كما دخلت المثل العلمية (Scientific Paradigms) عند كوهن والتي هي نوع من النسبية في مباحث فلسفة العلم، وإن كان قد أعلن رفضه لهذا المعنى.

ويرى كوهن أنّ هذه الأنماط (البارادايم) تقوم بدور توجيه العلوم العادية. ومفهوم (الثورة العلمية) عنده يراد منه عملية تغيير هذه الأنماط[٨]. وهذه النزعة ذات طابع نقدي لنظرية المعرفة الوضعية، التي تذهب إلى أن التطور العلمي يرتبط بالتأثيرات الداخلية للنظام العلمي فقط، وأما التأثيرات العرفية، الاجتماعية فلا دور لها.

---

(١) ملكيان، مصطفى، (نگريستن أو نا كجا به هر كجا) ترجمة وتلخيص كتاب تامس نيگل (View The formnowhere Coxford 1986) مجلة حوزة ودانشكاه، العدد ٧ - ص٦٢ - ٦٣.

(٢) Wilson B.R .ed. Rationality (condon Blackwell, 1970)

(٣) Hollisand Lakes Rationa Lity and Realtivism (Cambridge, 1982)

(٤) Rorty, R: Consequences of Pragmatism (1982).

(٥) Putnam, H: Reason Truth and History (Cambridge 1981)

(٦) راجع: كوهن، ساختار انقلابهاىْ علمي، ترجمه أحمد آرام.

(٧) فايرابند، باول، بر ضد روش، ترجمة مهدي قوام صفري.

(٨) ساختار انقلابهاي علمي، ص٩٩. (كتاب بنية الثورات العلمية) لتوماس كون، مطبوع باللغة العربية ضمن سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٦٨، ترجمة شوقي جلال).



ولكن كوهن يرى أن المعرفة لها (منشأ عرفي) تظهر على مستوى البيان اللغوي، عندما يقوم العالم بالتحدث عن الإطار النظري لعمله، وفي الواقع فإن ما يطلق عليه العمل العلمي هو هذا المنشأ العرفي. وعلى هذا الأساس فإن إدراك أي كشف علمي من وجهة نظر كوهن لا يمكن إلا من خلال وضعه في إطار كلي أو أنماط فكرية أساسية محيطة. ويرى أنّ الثورات العلمية هي عبارة تغيُّر في الرؤية حول هذا العالم. وتغير الرؤى هذه حول العالم إنما يرجع إلى تغير الأنماط. وعليه فالعالم هو الذي يصنع لنا التأويلات، أو الأنماط، أو الأطر النظرية، ونحن نفقد أي معيار عام وكلي يمكن من خلاله أن نحكم على كون نظرية ما أو أنماط معينة هي أفضل من غيرها. وبهذا يظهر كيف أنه يتقدم بنحو أعمق نحو النزعة النسبية.

وفي هامش كتابه (بنية الثورات العلمية) يطرح قضية الحوار الذي يدور بين شخصين مع عدم تفاهمهما فيقول: (فالباحثان اللذان يدركان موقفاً واحداً إدراكاً مختلفاً، ولكنهما مع هذا يستخدمان ذات المفردات اللغوية، في حوارهما لا أنهما يستخدمان الكلمات استخداماً متبايناً، إنهما يتحدثان انطلاقاً مما سميته وجهتي نظر لا قياسيتين، حيث لا سبيل لأن نقيس إحداهما على الأخرى، إذاً كيف لهما أن يأملا في التفاهم معاً؟ ناهيك عن أن يكون الحديث مقنعاً؟).

ويضيف قائلاً: إن ما يمكن أن يفعله متحاوران انقطع الاتصال بينهما هو الاعتراف بأن كلّاً منهما عضو في جماعة لغتها مختلفة عن لغة الجماعة الأخرى، ومن ثَمَّ يتحولان إلى مترجمين.

وبرغم هذا الهامش كله فإنه يعطي لكتاب (بنية الثورات العلمية) ميزة أن كوهن سوف يقوم بإزاحة المسائل ذات النزعة النسبية لصالح الحقيقة، لأجل تحديد مفهوم الحقيقة ومعيار معرفتها وتشخيصها.

ولكن شعلة النسبية لم تخبُ إلى الآن، فهذا فيرابند يقوم ـ في نظرية المعرفة التي يتبناها والتي تقوم على الهرج والمرج ـ بنفي أي قاعدة أو



قانون في العلم. ويرى في نظريته هذه أنه لا سبيل لأي منهج متبع للوصول إلى حقيقة العلم. والفكرة التي ترى أن العلم لا بد وأن يسير بشكل قانوني وعلى أساس قواعد ثابتة وعامة هو أمر خيالي، وفيه نوع من المخاطرة. وقدرة العلم النقدية تبدأ من التنوع، والوحدانية هي في الجهة المقابلة للتطور[١].

ولـ كواين كلام يسوقنا أيضاً نحو هذه النزعة النسبية حيث يقول: إننا ولأجل إدراك معنى العناصر اللغوية لا بد من معرفة طريقة استخدامها. واستخدامها يرجع إلى العرف، والتعاهد، والحياة والثقافة.

ويؤكد ـ في كلامه هذا الذي ذكره في المقالة الأساسية في كتاب (نسبية معرفة الوجود) وسائر مقالاته[٢]، والذي يتحدث فيه عن أهمية الدلالات الضمنية في إرجاع المفردات ـ على أن هذا الأمر يصدق في الخبر، والنص، والخطاب.

أثر نظرية المعرفة الغربية الحديثة في علم الكلام (اللاهوت)

تقدم سابقاً أن لنظرية المعرفة تأثيراً مباشراً ورئيسيّاً في سائر النظريات والمسلمات؛ وهكذا الحال في ما يرجع إلى المعرفة الدينية والنصوص الدينية. فإذا انسد باب المعرفة أمام البشر، ولم يتمكن الإنسان من الخروج من عويصة الشك والنسبية، فإن مصير أي سير يقيني أو سعي لمعرفة طريق الحق، أو لتقديم تفسير صحيح للدين سوف يكون محاطاً بهالة من الإبهام والغموض.

إن تأثير نظرية المعرفة، في ما يرجع إلى مجال المعرفة الدينية، وصل في مدى تأثيره، إلى حد شكّل عاملاً مبدئيّاً لظهور تحول جذري في المعرفة الدينية الغربية، في القرنين الأخيرين. فعندما أبطل كانت أي دور للعقل

---

(١) راجع المصدر نفسه، الفصل ١٦ إلى ٢٠.
(٢) Quine, Relativity Ontological and Essuys Other, 1969.



النظري في المعرفة الميتافيزيقية، وجعل من أي بحث نظري في مجال المدعيات الدينية غير ذي نفع، فلا مفر من حصر جغرافيا التصورات الدينية في زاوية التجربة العملية والفوائد الأخلاقية.

ومن هذا القبيل، الاتجاه المتبني لمركزية التجربة، حيث يرى المعيار في اعتبار أي مقولة إنما يرجع إلى التجربة الحسية، وهذا التضييق النظري في نظرية المعرفة سوف يسد الباب أمام أي نوع من العقل المنطقي والوحي السماوي، وسوف يرى في التجربة البشرية بديلاً يحتل مكان أي أمر مطلق أو مقدس. ولكن لم يتأخر الأمر حتى وصل بنظرية المعرفة هذه ومعرفة الوجود المعتمدة عليها، إلى أن تفقد أساسها الذي تقوم عليه، وتقع في مرحلة الشك والاهتزاز. فبملاحظة أفول بعض النظريات العلمية، وقع بعض المعطيات العلمية في ورطة الشك، وأصبح العلم أداة عمل (instrumentalism) ووظيفته إبطال النظرية المعلومة، لا الكشف عن القوانين أو معرفة الواقع[١].

لقد بلغ تأثير هذا الاتجاه في الأمر الديني إلى الحد الذي أصبح فيه الدين ضعيفاً وينظر إليه على أنه مجرد إحساس شخصي. والثمرة الرئيسية التي ترتبت عليه هي سلب البعد المعرفي من المقولات الدينية[٢]. ومن الواضح أن حصر الدين في الإحساس القلبي، سوف يسد الباب أمام أي نوع من المنطق الإنساني المشترك، وبهذا نشأت التعددية الدينية التي ترى أن كل دين وفكر له نصيب من الحقيقة، ولا مكان لحق محض أو باطل محض، وهذا ليس سوى تلك النزعة النسبية.

وعلى هذا الأساس انصب الجهد المبذول في الغرب اليوم،

(١) العلم والدين، ص١٩٧.

(٢) راجع: تيليش، بل، إلهيات فرهنگ، ترجمة مراد فرهاد پور، ص٨ ـ ٣٨؛ براون، كالين، فلسفة وإيمان مسيحي، ترجمة طاطه ووس ميكائليان، ٢٩٣ ـ ٢٩٧؛ الياده ميرتشا، دين پژوهي، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ص٢٢٥.



وبالاعتماد على مجموعة من الشواهد التجريبية، نحو توجيه المسلمات الدينية، وبيان علل حدوثها، وتقديمها بنحو عقلاني وكذلك بيان طريق حصول اليقين بها دون الاستدلال عليها، أو إثبات صحة المقولات الدينية أو تقديمها بيقين منطقي. وهذه النزعة هي من نتائج نظرية المعرفة عند هيوم وكانت والتي تتبنى مقولة ان الإنسان لا يمكنه الوصول إلى الواقع. وقد أثرت هذه النزعة حتى في مثل راسل حيث قال: عندما نخبر بأمر نحو (هذا الجدار أبيض) ففي هذا الإخبار قيد مخفي وهو (أنه بنظري هو كذلك) أو (أعتقد أنه كذلك)[1].

واليوم تظهر نماذج من الإقبال على هذا الفكر في مدونات بعض المتلبسين بالفكر الغربي: (إن القضية التي تشغل فلاسفة الدين اليوم، هي عقلانية الاعتقادات الدينية، دون قضية إثباتها. إنّ كافة الجهود التي يبذلها الفلاسفة الجدد تتجه نحو بيان أن الاعتقاد بالله، والوحي، والمعجزة، والدعاء و... هي أمور عقلانية؛ وكما هو معروف فإن معنى كونه عقلانية هو أعم من كونه صحيحاً أو خاطئاً. فالإنسان قد يقع في خطأ معقول. ولكنّ هذا الخطأ يدل على العقل والتفكير. وكما أن العلم هو معرفة تقبل الخطأ ولكنها محترمة وهي غنيمة، كذلك المعرفة الدينية فإنها تقوم على أساس التجربة الدينية والوحي، وهي معرفة ممكنة الخطأ وهي مع ذلك محترمة وغنيمة. وهذا الأمر هو لب ما توصل إليه فلاسفة عصرنا أمثال بلنتينغا، آلستون وآخرين. والحق يقال إنهم توصلوا إلى نتيجة مبدعة. ويؤكد هؤلاء في دراساتهم في نظرية المعرفة على تصحيح (Justification) الأفكار الدينية. وللتصحيح طريقان: إحداهما المنهج الاستقرائي (الاعتماد على الدليل)، والأخرى هي الاعتماد على أدوات المعرفة المعتمدة (الاعتماد على العلة. نعم كونه معتمدا لا يعني كونه صحيحاً)[2].

(١) راجع، آجدوغيويتش، كازيميزتز، مسائل ونظريات فلسفة، نقله إلى الفارسية، منوچشهر، بزرگمهر.

(٢) سروش، عبد الكريم، فربه تر أز أيديولوجي، ص١٧٤.



الفلسفة الإسلامية والمعرفة الواقعية Realism

شكّل موضوع العلم والاعتبار وحكاية الإدراكات البشرية عن الواقع نقطة اهتمام في الفلسفة الإسلامية[1]، ولم يتم التعرض إطلاقاً لمذهب الشك على أساس كونه مذهباً فلسفياً. ويرى الفلاسفة المسلمون أن المعرفة التي لا تكون كاشفة عن الواقع هي ليست من العلم إطلاقاً؛ بل هي من أنواع الجهل[2].

وينقسم العلم بشكل عام في المنطق والفلسفة الإسلاميين، بنحو الحصر العقلي، إلى قسمين: الحضوري (دون واسطة) والحصولي (مع الواسطة)[3]. والعلم الحصولي ينقسم بدوره إلى تصور وتصديق، وينقسم كل منهما إلى بديهي ونظري أو اكتسابي.

أمّا التصور البديهي فهو الذي لا يحتاج إلى معرّف[4]، سواء كان ذلك التعريف بالحد أو كان بالرسم، والتصديق البديهي هو الذي لا يتوقف على الاستدلال، أو لا يستدل عليه.

ولما كان العلم الحضوري خلواً من وجود واسطة أو قيام صورة وحكاية بين العالم والمعلوم، بل يحضر المدرك (بالفتح) بلا واسطة عن المدرك (بالكسر)، كعلم النفس بذاتها، أفعالها وحالاتها كالخوف، كانت الحكاية عن الواقع محفوظة ولا مجال للسؤال عن مطابقة ذلك للواقع وعدمه؛ ولذا كانت دائرة الشهود والعلم الحضوري مع تحققه، قرين الصحة دائماً ولا مجال فيه للخطأ، وإن وقع الخطأ في الإخبار عنه.

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ٢، ص٢٩٤ ـ ٣٠٨؛ وكذلك الإلهيات، ص٣٦١؛ الملا صدرا، الأسفار الأربعة، ج٣، ص٢٩٢ ـ ٣٠٤ و٣٦٠؛ الطباطبائي، السيد محمد حسين، أصول فلسفة وروش رئاليسم، ج١، ص١٠٣.

(٢) مطهري، مرتضى، شرح مبسوط منظومة، ٣، ص٣٢٩.

(٣) مصباح محمد تقي، آموزش فلسفة، ج١، ص١٥٣.

(٤) ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ص١١٠، الأسفار الأربعة، ٣ ـ ٤٤٣؛ السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، ص٨.



وأمّا في العلم الحصولي ـ بقطع النظر عن التصورات التي لا حكم فيها، بل يكون شأنها الحكاية عما تتعلق به[1] ـ فتمتاز التصديقات بمسألة أساسية ترتبط بمعرفة ملاك صدقها وكونها صحيحة. وبعبارة أخرى، يقع البحث عن منشأ الإدراكات، ومعيار تقييم إدراكات الإنسان، ومعرفة ما هو الصحيح منها وما هو الخطأ، وهو من المسائل التي وقع الاهتمام بها. وذكروا في تعريف الصدق والحقيقة: أنّها مطابقة القضية للواقع[2]؛ فالحقيقة عبارة عن المعرفة المطابقة للواقع[3].

وأمّا عمَّا هو الواقع ونفس الأمر، في الجواب عن هذا السؤال فذكروا تقسيماً ثلاثيّاً للقضايا، وهي المعقولات الأولية، وهي القضايا التي يكون اتصافها وعروضها خارجيّاً، والمعقولات الثانية الفلسفية وهي التي يكون اتصافها خارجيّاً وعروضها ذهنيّاً، والمعقولات الثالثة المنطقية، وهي التي يكون عروضها ذهنيّاً وكذلك اتصافها، والواقع ونفس الأمر في كل نوع من هذه القضايا بحسبه.

وأما المعارف الحصولية فهي أيضاً على نوعين: المعارف النظرية، أي التي تحتاج إلى النظر والاستدلال، والمعارف البديهية، والتي لا تحتاج إلى إثبات بل هي الأساس الذي تقوم عليه المعارف النظرية.

نعم، تعددت الاتجاهات في تحليل منشأ اعتبار البديهيات، وفي بيان حقيقة ما يبتني عليه صدقها. وهنا يستند الكثير من أتباع المذهب الواقعي إلى نفس بداهتها، ويرون أن العلاقة بين الموضوع والمحمول في البديهيات هي بنحو يكفي تصور المحمول والموضوع والرابطة بينهما للتصديق بها.

وعليه فيكفي لاعتبارها ومطابقتها للواقع، وجود تصور صحيح

---

(١) آموزش فلسفة، ج٦، ص١٦٤.

(٢) شرح مبسوط منظومة، ج٢، ص٤٤٦.

(٣) ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ص٦٣؛ الأسفار الأربعة، ج١، ص٢٠ و٨٩.



للموضوع، والمحمول والنسبة بينهما. فإذا تصورنا قضية اجتماع النقيضين ـ الوجود والعدم ـ تصوراً صحيحاً، كفى ذلك في التصديق باستحالتها. وبعبارة أخرى، هذه القضايا تحليلية، أي متى قلنا في القضية بأن (كل معلول لا بد له من علة) فإن حاجة المعلول إلى العلة تُستكشف من نفس كلمة (معلول).

والرأي الآخر في هذا المجال يذهب إلى أن منشأ اعتبار البديهيات هو العلم الحضوري (أي العلم بلا واسطة). ومهما كان الاتجاه الذي يتبناه الفلاسفة المسلمون من هذين، فإنهم يبنون على أن منشأ العلوم الحسية والتجريبية، وعمدة القول بصحتها، هو البديهيات العقلية، أو العلوم الحضورية (بلا واسطة) ودون الاعتماد على ذلك لن يكون للعوم الحسية أي أساس تقوم عليه[1].

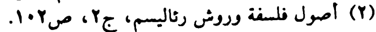
ويذكر الشهيد المطهري ذلك فيقول: (الواقع هو أن إنكار البديهية الأولى (أصل امتناع التناقض) يستلزم الشك في كل شيء، حتى الشك في نفس الشك، وهي الحد الفاصل بين الفلسفة والسوفسطائية)[2].

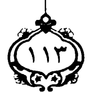
وعليه، فمع عدم الاعتقاد بأصل امتناع التناقض لا يبقى مجال لأي معرفة، سواء كانت بديهية أو نظرية؛ فالذي يصدق في المورد الخاص إما هو النفي أو الإيجاب، واجتماع النفي والإثبات غير معقول وغير ممكن.

ويقول أيضاً في ما يرجع إلى أصل العلية: (قانون العلية هو من الأسس التي لو تضعضعت لأدى ذلك إلى انهيار الفلسفة، ويعتقد الفلاسفة، بأن قانون العلية هو من الأركان العامة التي يوجب زوالها زوال العلم كله، ولو بنينا على إنكار العلاقة بين العلّة والمعلول، كان معنى ذلك إنكار الارتباط

---

(1) الأسفار الأربعة، ج٣، ص٤٩٨؛ السيد محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص٢٦٢؛ أصول فلسفة وروش رئاليسم، ص٦٧؛ آموزش فلسفة، ج١، ص٢٢٢.


(2) أصول فلسفة وروش رئاليسم، ج٢، ص١٠٢.



بين الواقعيات كلها[١]. وبتعبير كارل بوبر، إن إنكار أصل العلية هو بمعنى رفع اليد عن الوصول إلى أي نظرية من خلال البحث والتتبع)[٢].

ويذكر الأستاذ مصباح في نقده للوضعية في العلم: (بناء على الاتجاه الوضعي لا يبقى مكان لأي قانون علمي بعنوان كونه قضية كليّة يقينية وضرورية؛ وذلك لأن هذه الخصائص لا يمكن إثباتها حسياً بأي وجه من الوجوه، وفي كل حالة تتم فيها التجربة الحسية يمكن قبول تلك الحالة فحسب «بغضّ النظر عن الإشكال الوارد في إمكانية تسلّل الخطأ إلى الإدراكات الحسية فيمتد إلى جميع الحالات» وفي الحالة التي لا تتم فيها التجربة الحسيّة، لا بد من التزام الصمت إزاءها، ولا بد من الامتناع عن القول فيها نفياً وإثباتاً. إن أهم إشكال يواجهه الوضعيون هو أنهم يتورطون في طريق مسدود بالنسبة للمسائل الرياضية..)[٣]

وحول البديهيات الأولية يقول: (هي التي لا يحتاج التصديق بها إلا إلى تصور دقيق للموضوع والمحمول... والقضايا التحليلية بأجمعها تتميز بهذه الخاصية؛ لأنه في هذه القضايا يتم الحصول على مفهوم المحمول من تحليل مفهوم الموضوع... وكذلك القضايا الحاصلة من انعكاس العلوم الحضورية، لأنه في هذه القضايا، حتى المفاهيم التصورية تؤخذ من العلوم الحضورية)[٤].

من جهة أخرى، يذهب الفلاسفة المسلمون في تحليلهم للعلم الحصولي، بأنه حضور ماهية المعلوم عند العالم؛ لأنّ تصور مثل الإنسان، الحيوان، النبات و... هو مرآة وحاكٍ عن نفس وجوداتها الخارجية ومبينة لحدودها. والوجود الذهني له حيثيتان: حيثية المرآتية، وهي التي تحكي

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص١٧٩ ـ ١٨٢.
(٢) بوبر، كارل، ريموند، منطق اكتشاف علمي، ترجمة أحمد أرام، ص٢٤٢.
(٣) آموزش فلسفة، ج١، ص١٨٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٢١٠ ـ ٢٢٢.



عن المعلوم بالعرض والخارج، وهي طريق ارتباط الإنسان بالخارج، وحيثية وجودية، بما أنها نوع من الوجود بنفسها.

وبما لاحظناه يظهر لنا أن المسلمة الأساسية والفرضية المسبَّقة لنظرية المطابقة في المذهب الواقعي (realism) هي التسليم بوجود واقع مستقل عن الذهن وعن تصديقاتنا[١]. وهذا النوع من الواقعية هو الذي يطلق عليه الواقعية الميتافيزيقية (realism metaphysical). كما يذهب هؤلاء إلى إن الإنسان يملك القدرة على كشف الواقع، فالإنسان، ومن خلال اعتماده على مجموعة من المعايير القطعية والمسلمة، يتمكن من الوصول إلى الحقيقة وإدراك الواقع. وهذا النوع من الواقعية هو ما يطلق عليه المذهب الواقعي في نظرية المعرفة. والنتيجة هي الالتزام بأن الإنسان يملك اللغة التي تحكي عن الواقع، وأن الحقائق ليست من صنع اللغة، بل اللسان يحكي عن الحقائق. ويُطلق على هذا الاتجاه، الواقع اللغوي أو الدلالي (realism semantic) ويُطلق عليه أحياناً الواقع المعرفي[٢].

يظهر لنا ممَّا تقدمت الإشارة إليه، مختصراً، أن الرأي المتبنى من قبل الفلاسفة المسلمين في توجيه القضايا، الإخبارات، هو قواعدي (foundationalism) وهو أقدم الاتجاهات وأشدها ثباتا في هذا المجال[٣]. وهم يرون في البديهيات الأولية: مثل مبدأ استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، والقضايا التحليلية، مثل: كل معلول لا بد له من علة، والعلم الحضوري، والوجدانيات التي هي من أقسام العلم الحضوري، لأنه يكتفي فيها بمطابقتها لنفسها، يرون فيها أساس القضايا النظرية[٤]. وأما القضايا النظرية فيرون أنها لو صدرت مع رعاية كافة القواعد المنطقية، من جهة

---

(١) الأسفار الأربعة، ج١، ص٢٠.

(٢) در آمدي بر معرفت شناسي معاصر وديني، ص١٧٩.

(٣) Dancy, J , contemporary Epistemology An to Introducation, PP,53 - 141.

(٤) آموزش فلسفة، ج١، ص٢٤٣ ـ ٢٥٤.



المادة والصورة، فإنها سوف تنتهي إلى البديهيات، وتكون صادقة. وفي مسألة ضرورة إرجاع العلوم النظرية إلى العلوم البديهية يقولون: إذا كانت جميع التصورات والتصديقات عند الإنسان هي اكتسابية ولا تنتهي إلى أي قضية بديهية فإن ذلك مستلزم للدور أو التسلسل منطقياً، وبما أن الدور أو التسلسل باطل (التالي) فقدم انتهاء العلوم إلى البديهيات باطل (المقدّم) أيضاً، والنتيجة هي إثبات بداهة بعض العلوم؛ بمعنى أن الإنسان متى واجه قضية مجهولة، اتجه إلى طي مقدمات لكشف ذلك المجهول. فإذا كانت تلك المقدمات مجهولة أو تتوقف على الدليل، فلا بد له من الرجوع إلى مقدمات أخرى لإثبات تلك المقدمات، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، أو يرجع إلى القضية الأولى (الدور)؛ وهما باطلان ولا يؤديان إلى العلم بشيء؛ فلا بد من الالتزام بأن بعض المعارف الإنسانية معتبرة بذاتها وهي أساس الحركة العلمية للإنسان لرفع المجهولات.

وعليه فمع التسليم بالأصول العقلية العامة (Axioms) والتي لا تتغير بتغير الأشخاص، والمحيط، والفكر، والظروف التاريخية؛ لا يبقى مجال للشك أو النسبية.

وقد ذهب أرسطو في كتابه الرابع الميتافيزيقيا، واعتماداً على الأصل الأساسي، أي أصل عدم التناقض، إلى نقد رأي السوفسطائيين، وذكر إذا كانت للقضية حقيقة فلا مجال فيها للكذب. ورأى أن المشكلة التي وقع فيها السوفسطائيون هي في حصرهم للإدراك بالحس، وهو متغير[1].

وبهذا يظهر لنا أن الإشكالية الأساسية التي تواجهها النسبية والتي لا مخرج لها منها هي في التهافت الداخلي. فإذا كانت أي نظرية بحسب ما تؤدي إليه النظرية النسبية، لا تكفي للمعرفة (adequacy epistemic) ويمكن

(١) أرسطو، ميتافيزك، ترجمة شرف الدين خراساني، ص٩٧.

رفضها، ففي هذا الفرض، مع رفض التسليم بوجود أي معايير مستقلة لتقييم النظريات، فإن نفس النظرية النسبية هي نظرية لا يمكن الدفاع عنها.

ولا بدَّ من لفت النظر، هنا، إلى أمر لا يخلو من فائدة، وهو أننا اليوم وفي ظل اتساع وسائل الاتصال، وظهور الاستعمار الفكري والهجوم الثقافي الاستعماري على سائر الثقافات، والقيم، والمسلمات، وأخيراً تأثير بعض الأسباب الأخرى، كالاسباب السياسية، والاجتماعية، والتاريخية، والثقافية، في المعرفة وعمق ذلك التأثير قد يجعل من ذهن المخاطب في حالة شك حتى في ما يرجع إلى الأمور الواقعية أو تجعله يرى في الأمور الموهومة حقائق؛ وهذا الأمر أدّى بدوره أيضاً إلى أن يذهب البعض إلى أنه، لا حقيقة وراء هذه الأنماط المحددة، والإذعان بنوع من النسبية.

وهنا لا بد من الالتفات إلى أنه مع فرض التسليم بوجود دور غير عادي للأطر الاجتماعية، أو الأنماط العلمية في الجغرافيا الفكرية للإنسان، فإن ذلك لا يعني إطلاقا الوصول إلى إنكار الحقيقة والالتزام بما ذهب إليه نيتشه من أن الحقيقة هي وليدة السلطة، أو الذي ذهب إليه فوكو من التسليم بالتاريخية، أو ما ذهب إليه كواين من أن البارادايم هو الذي يحدد الواقع؛ بل الإنسان، ومن خلال حذره من التلوث ببعض المنافع، وهندسة فكره، وبالاعتماد على بعض الأصول والنظم المنطقية من تمييز الحقيقة من السراب، والخروج من حالة الهرج والمرج الفكري.

٢ ـ نزعة نقد الماضي

يمكننا أن نضيف إلى جانب النقد المتابع في عصر التنوير ـ لا سيما ما قام به هيوم من تعميمه للمنهج التجريبي والشكوك التي صدرت عنه حول مبدأ العلية من جهة، والنقد الموجه من قبل كانت للعقل النظري، ونظرية داروين في (الانتخاب الطبيعي) التي هي من ميزات العصر الجديد من جهة



أخرى ـ تلك النزعة نحو نقد الماضي بما يحويه من فكر وقيم، والذي أدّى، من خلال القراءة التاريخية ـ النقدية للكتاب المقدس والمشاكل التي ظهرت في داخل هذه النصوص، إلى أن تواجه هذه النصوص مشكلة أساسية في أصل اعتبارها وما كانت تشكله من مرجعية[١]. وبعبارة أخرى، لقد كان المنهج التفسيري للفلسفة الكلاسيكية عند البروتستانت، هو الاعتماد على الظهور اللفظي (Literalistic) أو حرفية تفسير الكتاب المقدس الأمر الذي أدى إلى تعارضها مع النظريات العلمية الجديدة، مما قلّل من وثاقة الكتاب المقدس.

لقد أوجد كلٌّ من لوثر وكالون تحولاً في تفسير الكتاب المقدس. فمدرك الوثاقة ومنشأ اعتبار الوحي هو في شخص المسيح، دون النصوص الملفوظة (Holysprit). وأهمية الكتاب المقدس ترجع إلى كونه شاهد صدق على الظواهر الخلاصية، التي من خلالها كان تجلي المحبة الإلهية في المسيح، والتي ظهرت آثارها في حالاته الشخصية. ويرى الإصلاحيون الأوائل أن كلمة الوحي، أو كلمة الله تؤيدها الإلهامات التي يمكن لكل إنسان أن يصل إليها من خلال الروح القدس؛ ولكن منذ بداية القرن السابع، ذهب الكثير من البروتستانت إلى أن الكتاب المقدس هو دائرة معارف مصونة من الخطأ، ويشمل ذلك المسائل العلمية الصادرة عن الله، وأنه بكل لفظ منه منزل من الله. وقد خالف أصحاب هذا الرأي النظريات العلمية التي توصل إليها كوبرنيك[٢] وذلك لمعارضتها لنصوص الكتاب المقدس التي دلت على أن الأرض هي مركز العالم[٣].

وبعبارة أخرى، يمكننا أن نرصد في الفضاء الفكري النقدي وجود ظاهرتين في العالم الغربي: الاصطدام بين العلم والدين، والصعوبات التي

---

(١) راجع: برادفوت، وين، تجربة ديني، ترجمة عباس يزداني، ص١٠.
(٢) نيكولاس كوبرنيك عالم فلكي ذهب إلى أن الشمس هي مركز الكون ـ المترجم.
(٣) علم ودين، ص٣٥.

واجهتها النصوص الدينية اليهودية والمسيحية؛ ولذا فإن نظرية الانتخاب الطبيعي أو التكامل وأمثالهما، جعلت من ظاهر أهم تعاليم الكتاب المقدس حول قصة الخلق محل نقاش، وكذلك انجر النقاش إلى أصل اعتبار الكتاب المقدس.

من جهة أخرى، وبعد عصر النهضة، ولا سيما بعد ترجمة الكتاب المقدس إلى لغات أوروبية واتساع دائرة الاطلاع على هذه النصوص شهدنا انتشار المنهج الجديد في قراءة وتحليل نسق ومحتوى النصوص المقدسة والمعروف بـ (النقد الأفضل) وظهور بعض التناقض في هذه النصوص عياناً، الأمر الذي ولّد علامات استفهام حول إحدى أهمّ المسلّمات والفرضيّات المتعلقة بالنصوص السماوية، ألا وهي كون كلام الله ورسله منزّهاً عن أي تعارض أو تهافت.

ولمواجهة هذه القضايا، ظهرت بعض النظريات والآراء التي يرتبط بعضها بشكل مباشر بموضوع اللغة الدينية وتأثيراتها، من ذلك:

أ ـ اتجه بعض البروتستانت التقليديين ممن تبنّوا القول بأن نظرية التكامل وأمثالها هي مجرد نظرية لا واقع لها، إلى نفي هذه الاتجاهات النقدية للكتاب المقدس[١].

ب ـ أذعن التقليديون من الكاثوليك للقول بتوسعة المعاني المجازية الكنائية، ولغة التأويل في الكتاب المقدس. فحملوا قصة الخلق في ستة أيام على المراحل الستّ المتبناة في علم الجيولوجيا. واتجهوا إلى أنه من الممكن القبول بالواقعيات العلمية الراجعة إلى نظرية التكامل، وإن كان لخلق الإنسان خاصة، حقيقة الإفاضة، والتي لا يمكن الإحاطة بها إلا من خلال الوحي. فوجود آباء من غير الجنس الإنساني هو أمر لا يمكن أن يكون محلاًّ للنقد والإبرام العلمي، كما أن الجسم فقط دون الروح هو

(١) راجع المصدر نفسه، ص١٢١ ـ ١٣٠.

الذي يشكل موضوع البحث في علم الإحاثة (البليونتولوجيا). ويرى هؤلاء أنه ينبغي أن لا نجعل من قصة خلق آدم كلها ذات طابع تعبيري كنائي أو تمثيلي. أو حملها كلها على أساس المعاني الحقيقية والظاهرية؛ بل الأفضل جعلها من التاريخ التمثيلي (history allegorical) أي جعلها قصة تحكي عن واقعة حدثت فعلاً، ولكن التعبير عنها يتم بتعابير مختلفة عما حدث فعلاً"[١].

ج ـ وأما التجديديون فقد ذهبوا، خلافاً للتقليديين، إلى أن الكتاب المقدس هو مدوّن بشري صرف وليس وحيا إلهيّاً مباشراً. فالكتاب المقدس بنظرهم ليس كتاباً ملهماً، وإن كان فيه شيء من الإلهام. ويرى هؤلاء أنه لا بد من حمل لغة الأبواب الأولى من سفر التكوين، على أنها بيان شاعري للعقائد الدينية في اعتماد الإنسان على الله، وقد صيغ بتعبير أدبي وأنه النظام الأحسن والأصلح للعالم. ويذكر هنري وارد بيتشر (١٨١٣ ـ ١٨٨٧م) وهو رجل دين تجديدي أمريكي، ومن أوائل حَمَلة لواء التجديد في بعض كتاباته: (أنّ دراسات علم الجيولوجيا أعادت فتح باب البحث حول سر الوحي الإلهي القائل بأن العالم المادي هو أمر مكنون وهو خفي منذ قديم الأيام) وذهب لايمن آبوت (١٨٣٥ ـ ١٩٢٢م) أحد اللاهوتيين الأمريكيين في دراسة له حملت عنوان (اللاهوت فكر تكاملي) إلى أن الكتاب المقدس هو مظهر بدايات البصيرة الدينية في الضمير الإنساني وهو وليد زمانه، وهو يلامس الحقيقة بشكل هادئ وغير مكتمل[٢].

ووصل الأمر بهذا الاتجاه إلى حد القول والإقرار بأن ما يظهر من خلال المناهج العيانية للدراسات التاريخية والأدبية، في تحليل نص الكتاب المقدس، هو النتيجة التالية: إن الكتب الخمسة الأولى من العهد العتيق والمنسوبة إلى موسى عليه السلام كلاسيكيّاً، هي عبارة عن مجموعة من

---

(١) راجع المصدر نفسه، ص٤٠٧.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢١ ـ ١٣٠.



الروايات التي ترجع إلى أزمنة مختلفة، بل إن بعضاً منها يرجع إلى عصور الأسر البابلي، أي دُوِّنَ بعد ثمانمائة سنة من عهد موسى.

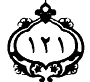
كما أنّ تحليلاً مشابهاً لإنجيل يوحنا، والاختلاف الموجود من ناحية النسق، بينه وبين سائر الأناجيل، أوصل الباحثين إلى النتيجة التي ترى فيه مجرد سرد لسيرة المسيح والذي دُوِّنَ بعد نصف قرن من صلب المسيح (!). إننا، من خلال ملاحظة هذه الآراء، نجد أن الاتجاهات الجديدة في النظر إلى الكتاب المقدس وصلت إلى اعتبار النصوص المقدسة هي نصوص لأناس عاديين كانت لديهم بعض المسلمات في زمانهم، وأنها دُوِّنَت من قبلهم مع شيء من الأسطورة[1].

وأمّا ديفيد شتراوس فقد اتجه في كتابه (حياة عيسى) (١٨٣٥م) إلى أن يضع، جانباً، البحث عن تقديم تفسير عقلاني لقصص الإنجيل؛ لأنه يرى أنها عبارة عن قصص مصطنعة. وكان لما قام به شتراوس من رفض لبعض قصص الإنجيل، أثره في فتح الباب أمام البحث في قضية تاريخ مختلف الكتب في العهد الجديد، واستمرّ بعد ذلك الاتجاه النقدي لها[2].

وقد فتحت الشواهد التي توصل إليها علم الآثار حول سائر الثقافات والأديان في العالم، الباب أمام اعتماد نوع من أسلوب المقايسة في النصوص المقدسة. وذهب برونو بافر (١٨٤٠م) إلى أن المسيحية في بدايات القرن الميلادي الثاني هي نتاج خليط من الفلسفة الرواقية واليهودية. وبعده ادعى فريز في (الغصن الذهبي) أن جذور الدين هي في التعاليم الكهنوتية، ووسع هذا الرأي من بعده روبرتسون سنة ١٩٠٠م في (المسيحية وعلم الأساطير).

د ـ ختاماً وفي أواخر القرن التاسع عشر أصبحت الليبرالية اللاهوتية

(١) المصدر نفسه، ص١٣٠.
(٢) روبرتسون، عيسى أسطورة يا تاريخ، الفصل الرابع.



هي الرأي السائد في مجال الفكر البروتستانتي وهو حد وسط بين التقليديين والحداثويين وخطت نحو التوفيق التام مع الشواهد العلمية. وقدّم المفكر الألماني شلاير ماخر (١٧٦٢ ـ ١٨٣٤) نظريته الموسومة بـ (التجربة الدينية) على أنها تمثل جوهر الدين وأساسه. وقد شارك ـ وهو المتدين الراسخ القدم ولسنوات ـ في حلقة شباب ألمانيا الرومانطيقية، ولكنه كان قلقاً من النظرة السلبية للدين التي يحملها الجيل الجديد؛ ومع ذلك فقد كان يشعر بالواقع الذي لا مفر منه، وهو أن مضمون الكتاب المقدس والعقائد والمناسك التي تتضمنها هذه التعاليم، لا تنسجم مع العقل والفهم الإنسانيين، ولا مع الواقعيات العلمية. كما لاحظ كيف أدّى الاتجاه النقدي لبعض الفلاسفة، كهيوم وكانت، إلى نوع من الإشكاليات الأساسية في الأسس النظرية للمسلمات الدينية؛ ولذا اعتقد أنه قدّم مشروعاً جديداً وتفسيراً حديثاً لحقيقة الدين وهو الذي شكل أساس اللاهوت المعتدل أو الليبرالية اللاهوتية (liberalism theological).

يرى شلاير أن أساس الدين ليس في التعاليم السماوية، ولا في العقل، ولا في العقائد التقليدية ولا حتى في الإرادة الأخلاقية لكانت، بل هو في نفس المعرفة الدينية (awareness religious) التي هي موضوع التجربة الحية.

وقد صنف كتابين في هذا المجال. الكتاب الأول، (حول الدين)، والذي أكّد فيه على الفصل بين الدين والتدين، وبين النتاج النظري والأفكار أو الأفعال التي قد تقترن به. وكان يرى أن الدين ليس هو طريقة تفكير، أو مجموعة من المعتقدات، كما أنه ليس مجموعة من المناسك والشعائر، والخبروية الدينية ليست فعل فكر وإرادة، بل جوهر الدين هو هذه التجربة وهذا الإحساس[1]. ولذا فالتدين ليس اعتقاداً ولا أصلاً أخلاقياً، بل هو نوع من الحس والذوق المباشرين. ومن هنا، لا تكون

(١) المصدر نفسه، ص٢٧.

معرفته ممكنة بالوصف؛ بل إن إدراكه ينحصر بطريق الكشف في وجود نفسه، والمعرفة الدينية تنمو من خلال الإحساس لا الفكر[1]. وينقل كابلستون نظرية شلاير ماخر بهذا النحو: إن أساس الدين ليس هو الفكر ولا العمل، بل هو الشهود والإحساس. الدين تابع لشهود هذا العالم، والمراد من العالم بحسب ما يستخدمه فيه شلاير ماخر هو الحقيقة الإلهية التي لا حدّ لها؛ وعليه فالدين برأيه هو في جوهره وأساسه هذا الإحساس بالاعتماد المطلق وهو الأمر الالهي[2].

وأما في كتابه الثاني (الإيمان المسيحي) فبعد تأكيده على نظريته في أن الدين ليس هو العلم ولا العمل، بل هو تلطيف الإحساس أو معرفة النفس بلا واسطة[3]، يدخل في الموضوع التالي: إن التدين إذا كان ارتباطاً بلا واسطة أو دون تقيد بالفكر وهو عمل النفس مع اللامحدود، فكيف يمكننا تقييم العقيدة الدينية، فعلى أساس هذا الفرض هل يكون علم الكلام ممكناً في الأساس أو لا؟

ويذعن ماخر بأن اللاهوت المنهجي هو العلم الذي تؤدي تعاليمه الحاكمة على المجتمع إلى ايجاد نظم اجتماعي. ولكنه لم يرض القول بأن هذه التعاليم هي مجموعة من المعتقدات؛ بل ما ذهب إليه هو أن هذه التعاليم هي تعبير عن العواطف الدينية في المجتمع، وأن التعاليم المسيحية هي إخبار عن العواطف الدينية التي تجري على اللسان[4].

ويذكر نينان سمارت في (التجربة الدينية للنوع البشري): أنّ شلاير ماخر أعطى التجربة الدينية مكاناً في قلب ومحور التفكير الديني[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٨ و٢٩ و٣٠.

(٢) تاريخ فلسفة، ج٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٧، نقلاً عن الإيمان المسيحي، ص٣.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٥) ninan smart, Experience religious of Mankind The, p. 49.



وذهب شلاير ماخر، وبغرض بيان مدّعاه من استقلال العواطف الدينية وتقدّمها على التعبير اللغوي، إلى تبني نظرية في باب اللغة الدينية وعلاقتها بالتجربة الدينية، والتي أدت إلى حدوث الكثير من الاتجاهات الخيرة في التاريخ والفلسفة.

فاللغة الدينية في نظره لا تُستخدم للحكم أو لإثبات المدّعى. وبعبارة أخرى، إن المقولات الدينية لا تحتوي على دعاوى ميتافيزيقية أي دعاوى ترتبط بما وراء الطبيعة، بل هي مجرد لغة تستخدم للتعبير (expression). فاللغة الدينية هي عبارة عن تبلور التدين الخاص في مجتمع ديني خاص وهو وسيلة تعبير عن الإحساس بالارتباط بالمطلق أو معرفة دينية بالنفس في مجتمع خاص ولذا فهي ليس لها مفاد معرفي(١). وقيمة الكتاب المقدس عند شلاير ماخر تتمثل في كونه ناطقا عن الأحوال والتجارب الدينية لبني إسرائيل والمسيح وقصة حياة من مضى من المؤمنين الأوائل(٢).

وكتب توني لين: لقد كانت نظرة شلاير ماخر إلى الدين نظرة جديدة بالكامل. لقد بنى على التصديق بالحاجة إلى دين يمكن أن نخوض فيه التجربة والإحساس. وأعاد التأكيد على أن الدين يتلخص بالإحساس والتجربة فقط. ويرى شلاير ماخر..أن كل من يريد أن يجد له طريقاً إلى محراب الدين لا بد له وأن يترك التعاليم... ويرى شلاير ماخر أن جوهر التدين لا يكون في المعرفة والعمل، بل في المعرفة بالمطلق أو بعبارة أخرى، الارتباط بالله. والتعاليم المسيحية هي تعبير عن الإحساسات الدينية المسيحية والتي ورد التعبير عنها بقالب لاهوتي(٣).

وبناء على نظرية شلاير ماخر يمكن التمييز بين نوعين من اللغة الدينية؛ النوع الأول، اللغة الدينية الأولى أو الأصلية والطبيعية التي هي عبارة عن

---

(١) تجربة ديني، ص٤٤.

(٢) علم ودين، ص١٢٣.

(٣) راجع، لين توني، تاريخ تفكر مسيحي، ترجمة روبرت آسريان، ص٣٨١ ـ ٣٨٢.



صدى الإحساس الديني. ونتيجة هذه التعابير الطبيعية، لا تكون كنتيجة عمل الصراخ أو الإشارات غير الاختيارية التي هي وصف للحالات العاطفية، بل هي ردة فعل للإحساس الديني. وأما النوع الثاني، فهو التعبير المجازي والذي يحكي عما يتعلق به بنحو غير مباشر بل عن طريق المقايسة وتحديد الحدود. والتعابير المجازية وإن كانت ذات طبيعة نظرية في الغالب، إلا أنها مع ذلك تكون معتبرة لجهة كونها بياناً عن التعابير الطبيعية[1].

وبهذا سعى في بيانه لنظريته اللغوية لجعل اللغة الدينية لغة تعبيرية، وذلك لتكون خلافاً للغة المعتمدة عند إبداء الرأي، حيث تكون إخبارية وحكائية وبغرض إثبات المدّعى، ولتكون في معرض السؤال وطلب الدليل، وبهذا تكون اللغة الدينية مصونة من أن تواجه بأي نوع من الأسئلة[2].

وقد سعى، من خلال تفسيره لحقيقة الدين بأنه إحساس داخلي وأمر قلبي، ليقول لفنّاني الحلقة الرومانطيقية بأن الروح الحقيقية للحياة الدينية هو ذلك الأمر الذي تبحثون عنه والمنسجم مع روحكم اللطيفة، وأما العقائد والمناسك الدينية فهي مجرد قشور للدين ولا أهمية لها. كما سعى من جهة أخرى، ومن خلال نظريته هذه، لإثبات أن النقد الموجه من قبل نهضة التنوير، اتجاه العقيدة الدينية، لا سيما النقد الموجه من قبل هيوم وكانت للميتافيزيقيا النظرية، لا يمكنه أن ينفع في رد المحتوى الواقعي للدين. فالدين نوع من الحس وهو من مقولة الإحساس والشهود (intuition). ومتى كان الدين نوعاً من الإحساس السابق على كل تفكير والمستقل عنه، فلا ينبغي الخلط بينه وبين العقيدة والعمل، ولا يمكن لمكتشفات العلم الجديد أو لمعطيات التطور العلمي أن تتعارض معه في أي مجال من

---

(١) التجربة الدينية، ص٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٨.



المجالات. فالدين هو لحظة مستقلة في التجربة الإنسانية وقمة رفيعة بعيدة عن أن تصل إليها يد النقد العقلي والأخلاقي، وهي مصونة منها؛ لأنّ مكان الدين هو في خفايا القلوب لا في الجدال الفكري[1].

وقد شهدت نظرية التجربة الدينية لشلاير ماخر تطورا على يد الاتجاه الوضعي لويليام جيمز[2] والاتجاه الإيماني الوجودي لكير كجارد (١٨١٣ ـ ١٨٨٥م) والاتجاه العاطفي ـ الإحساسي لرودلف اوتو (otto roudolf) (١٨٦٦ ـ ١٩٣٧م)[3].

نقد وتحليل

إننا ـ من خلال ملاحظة النظريات المذكورة، سواء ما اتخذ منها موقف الدفاع عن الدين وسعى لرفض النظريات العلمية، أو الإشكالات الموجهة للكتاب المقدس، أو إلى جعل اللغة الدينية ذات سعة بنحو تكون قابلة لتعدد معاني نصوصها، أو ما اتخذ منها جانب العلم، وأزاح بنية اللغة الدينية جانباً أو النظرية التي بنت على أن حقيقة الدين هي في الإحساس الشخصي الداخلي لدى الإنسان ـ نجد أنها جعلت من لغة النصوص الدينية لغة في منزلة أقل اعتباراً، وكافة النظريات تناولت مجال الفكر الديني الغربي، بهدف رفع الإشكالات الخاصة بذلك الفكر قد شكّلت بنفسها سبباً لقيام إشكاليات أخرى. ونحن هنا، وبغرض مزيد من التأمل، سوف نتعرض لإحدى هذه النظريات، أي (التجربة الدينية) التي لها رواج ما في عالمنا المعاصر.

لقد اتجه شلاير ماخر وكما تقدم تفصيله لمواجهة الهجمة التي تعرض لها الدين في عصر التنوير، إلى إحياء التقليد الديني، فذهب في تفسيره

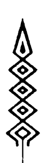
---

(١) المصدر نفسه، ص١.

(٢) cf. Varie of Experience religious The, York New: Library American New, 1958.

(٣) cf. Holy the of Idea The, London: university Oxford, press, 1958.





للدين إلى أن التدين هو نوع من الإحساس الداخلي ولا علاقة له لا بالعلم ولا بالعمل، وهو ما قد يتم بيانه من خلال الفكر ولكن ليس الفكر هو المنتج له.

ونظرية شلاير ماخر هذه تقوم على أساس فرضيات ثلاث: أولا، إن المعرفة أو التجربة الدينية هي أمر مستقل تماماً عن المفاهيم والعقائد؛ ثانياً: إن الوصف الصحيح لهذه اللحظة هي أن نقول: هي الإحساس اللامتناهي أو المعرفة بالاعتماد المطلق؛ ثالثا، إن لغة الدين وتعاليمه هي شرح وبيان تعبيري يصدر من نفسه وبشكل طبيعي من هذا الإحساس وهذه المعرفة، وليست هي بأحكام أو دعاوى في مسألة الوجود.

فهل هذه الفرضيات هي صحيحة، بنحو يمكنها أن تؤمن لنظرية شلاير ماخر دوراً في الدفاع عن الدين، أمام هجمة النقد من قبل الرافضين له؟ إن الذي يظهر لنا أن شلاير ماخر قد غفل عن بعض الأمور، ولم يقدّم إجابات عنها:

الأول: أن المراد من الفرضية الأولى إثبات أن العنصر المشترك عند المتدينين هو هذه اللحظة الداخلية من الإحساس، والتي تكون سابقة على اللغة وعلى الفكر ولذا لا يمكن إرجاعها إلى أي شيء آخر، فيما المراد من الفرض الثاني، والذي أشار فيه إلى متعلق الإحساس وعلاقة النفس فقد التزم بأنها عبارة عن التعلق التام والاعتماد الوجودي، ولكن هل يمكن الجمع بين هذين الفرضين؟ فإذا كان التعرف على تلك اللحظة المميزة من التجربة الدينية يتوقف على مفهوم الاعتماد المطلق، وعلى الفكرة التي ترى أن سلسلة العلل كافة، والتي نعبّر عنها بهذا العالم، ترتبط بقدرة أعلى منها وهي منفصلة عنها، فكيف يمكن الالتزام بفرضية شلاير ماخر التي تقول إن التجربة الدينية هي مستقلة تماماً وتخلو من أي نوع من الفكر أو اللغة؟[1]

(١) راجع تجربة ديني، ص٥٥.

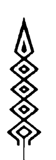


الثاني، إن تحقق التجربة الدينية ولحظة المعرفة الدينية تلك هل هي أمر اختياري أو أنها أمر خارج عن اختيار الإنسان؟ إن لازم الالتزام بأن تلك اللحظة هي أمر اختياري، هي أن يتوقف حصولها على مجموعة من التصورات والمفاهيم والجهوزية الذهنية والروحية، وهذا مخالف لما يراه ويتبناه شلاير ماخر. وإن قلنا إن تلك اللحظة من المعرفة الدينية هي أمر خارج عن اختيار الإنسان فلن يبقى حينئذ أي معنى للدعوة الدينية التي يدعو إليها شلاير ماخر.

الثالث، إن نظرية شلاير ماخر تواجه السؤال التالي: هل تلك اللحظة المتمايزة من المعرفة الدينية والإحساس الداخلي هي أمر شخصي صرف، أو أنه يملك اعتباراً نوعيّاً؟ من الواضح أن هذه الظاهرة التي لا واسطة فيها، لو حصلت، فإنها سوف تكون مشهودة للمدرك لها دون أن يكون لها أي اعتبار عند الآخرين، ولكن هذا الموضوع سوف يؤدي إلى نوع من النزعة النسبية الواسعة في أمر الدين، وهو لن يبقي للدين أي أساس أو بناء يقوم عليه. وهنا ينشأ سؤال آخر، إنه ومع البناء على هذا فما هو الفرق بين نظرية شلاير ماخر التي جعلت من الدين مجرد إحساس شخصي، وبين نظرية كانت التي أقامت للدين أساساً وبناء أخلاقيّاً؟ وبعبارة أخرى، إن عنوان (التجربة الدينية) هو غطاء يحوي في داخله كافة الأفكار المتهافتة والمتعارضة، ويقوم بدور داعم لها جميعاً ولا يبقى أي ملاك يمكن من خلاله تحديد أو معرفة الدين الواقعي من غيره.

كتب براد فوت: (عندما تصلنا من خلال بعض الدراسات التاريخية أو ترجمة بعض النصوص المهمة، شواهد جديدة حول التقاليد الدينية الوثنية والقديمة، فإن الباحثين في الحقل الديني ممن يعيشون في القرن التاسع عشر سوف يرون في هذه الروايات والأساطير حول الآلهة تجليات لأشكال خاصة من التجربة الدينية، وسوف يعالجونها على ذلك الأساس، لا على أساس أنها أمر تاريخي أو معرفة عقائدية ترتبط بمعرفة العالم. ولن يروا في





هذه الأساطير أو المناسك الوثنية القديمة والشرقية، تعاليم خاطئة أو سلوكاً غير أخلاقي؛ بل سوف ينظرون إليها على أنها عبارة عن بيان لأنماط خاصة من الحياة الدينية وأن كل واحدة منها تمثل جهة من التجربة الدينية التي أريد وضعها في متناول الجميع)[1].

الرابع، إن الذي يظهر لنا أن شلاير ماخر قد خلط بين مفهوم الدين، كنهج وطريقة، وبين التدين الذي هو أمر شخصي وداخلي.

نقد نظرية لغة التجربة الدينية

مما تقدم، ظهر لنا أن الفرضية الثالثة التي بنى عليها شلاير ماخر ترمي إلى بيان ارتباط المعرفة الدينية بلغة المجتمع الديني. فهو يعتقد أن لغة الدين الأولى، هي تعبير بياني طبيعي وتلقائي للحالات الداخلية والتي تظهر بأشكال صوتية بنحو مباشر ودون واسطة. وجَعْلُ هذه التعابير طبيعية يعني إنكار كونها ناتجة من تعاهد مسبَّق وهذا يعني، في النتيجة، أن الارتباط بين المعرفة الدينية والتعبير اللغوي عنها، هو أمر مستقل عن التأثيرات الثقافية والفكر الاستدلالي[2]. وبعبارة أخرى، إن هذه الفكرة تشكل أساس الفكر اللاهوتي المعتدل حول الوحي والكتاب المقدس، والذي اتجه مقابل الشواهد العلمية الجديدة مع فرض التسليم بها إلى إعادة النظر في هذه المفاهيم. وعلى أساس هذا النمط من الفكر يتم الاعتماد بدل إنكار الوحي، على إبراز مفهوم جديد له، وهو: أن الله بعث الوحي من عنده، ولكنه ليس إملاء من كاتب معصوم، بل بحضوره في حياة المسيح وأنبياء بني إسرائيل. وبناء على ذلك فلن يكون الكتاب المقدس وحياً مباشراً منزلاً من عند الله، بل هو مدّون بشري تماماً وشاهد من الإنسان على تأثير الوحي في حالات البشر وتجاربهم[3].

---

(١) راجع المصدر نفسه، ص٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٥.

(٣) راجع، علم ودين، ص١٣٢.



إن الذي يبدو هو أن جعل اللغة الدينية هي لغة أداتية، ومجرد انعكاس صرف وإحساس داخلي، وتعريتها من أي نوع من الحكم عن هذا العالم، لأجل رفع التعارض بين اللغة الدينية والأحكام العلمية والفلسفة، والذي يتضمن نوعاً من التناغم في القول مع نظريات فيتجنشتاين في مرحلته الثانية والمذهب الوضعي، هو ضياع عن الأساس المعرفي ومعرفة الوجود ومعرفة المعنى، ولا يبدو أن هذه اللوازم تتلاءم مع نظرية الإحساس بالاعتماد المطلق والارتباط باللامتناهي الذي أراد شلاير ماخر التعبير عنه.

إن شلاير ماخر يتبنى القول بأن المقولات الدينية، لا تقبل الصدق والكذب، بالمعنى الذي توصف به المقولات العلمية والفلسفية التي هي إما أن تكون صادقة أو كاذبة، كما يتبنى أن هذه المقولات لا تحكي عن شيء في ما يرجع إلى عالم الوجود، ولكنه مع ذلك يعتقد بأنها تقبل التقييم من خلال ملاحظة انسجامها المنطقي وامتلاكها قدرة كافية للتعبير عن المعارف الدينية. وعليه لا بد من الإذعان بأن قبولها لمثل هذا التقييم، يتضمن احتواء هذه المقولات على بنية منطقية، وكون المعارف الدينية، لها بعد مفهومي[1].

ولا يمكننا الغفلة عن أمر هنا وهو أن الاتجاه الاعتدالي في تفسير الوحي والكتاب وخلافاً للاتجاه التقليدي هو أمر مترتب على تاريخ الحياة الدينية وسنة الإنبياء الإبراهيميين. نعم نحن نتفق مع شلاير ماخر بأن النصوص الدينية المقدسة الموجودة في المسيحية واليهودية، ليست هي عين الوحي المنزل على الأنبياء العظام من بني إسرائيل، بل هي خليط من تاريخ تلك الأديان والتي تحوي أحيانا بعض كلمات موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام وسائر أنبياء بني إسرائيل، ولكن لا مجال للشك في الحقيقة التي تقول إن أنبياء الله تلقوا الرسالة الإلهية عن طريق الوحي لإرشاد الناس

(١) تجربة ديني، ص٥٩.

إلى ما يقربهم إلى الله عزَّ وجلّ، وما يكون موجباً لارتباط هذا الإنسان بساحة القدس. إن أهم مشكلة وقع فيها شلاير ماخر وأمثاله تتمثل في أمر واحد، وهو أن الكتب المقدسة اليهودية ـ المسيحية الموجودة تفتقد لروية واضحة حول الوجود، والحياة، ومصير الإنسان في نيله لكماله المطلوب؛ ولذا كان لا بد لمن يتبع هذه الأديان من التراجع والادعاء بكون المقولات الدينية هي مقولات توصيفية وسلبها أي نوع من اللغة البيانية.

٣ ـ الهرمنيوطيقا الفلسفية وإضفاء بعد تفسيري ـ لغوي على كل فهم

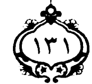
الهرمنيوطيقا هي من الظواهر المهمة والتي كان لها تأثيرها الكبير في التاريخ المعاصر بعد عصر النهضة، والتي أثرت بشكل بارز في ظهور اتجاه جديد في موضوع لغة الدين عند الغرب. والهرمنيوطيقا هي في حدّ نفسها، ذات بعد يرتبط بعلم اللغة، والتي تعرّضوا لها في مجال فهم النص الديني، وهي عبارة عن اتجاه محدد في تفسير لغة الدين. وسوف نتعرض في هذه السطور وبقدر ما تسمح به هذه الدراسة، لهذا الاتجاه التفسيري.

علم الهرمنيوطيقا وهو بمنزلة تفسير الكتاب المقدس، أو الهرمنيوطيقا المقدسة، وأقدم تصور لكلمة الهرمنيوطيقا وأكثرها شيوعاً في العصر الجديد يشير إلى قواعد وأصول تأويل الكتاب المقدس[١]. وقد تم استخدام هذه الكلمة في القرن السابع عشر عندما دعت الحاجة إلى تحديد أصول وقواعد صحيحة لفهم الكتاب المقدس من قبل طائفة البروتستانت الذين خرجوا على طريقة الكنيسة الكاثوليكية، وأرادوا البحث عن معيار يعتمدون عليه لتفسير الكتاب المقدس[٢]. وعلم الهرمنيوطيقا بهذا المعنى هو قبل أي

---

(١) راجع، بالمر ريتشارد، علم هرمنوتيك، نقله إلى الفارسية، محمد سعيد حنائي كاشاني، ص٤٣.

(٢) Introduction to philosophical hermeneutics , p46.



شيء، بحكم منهج وطريقة تأويل، وبنحو ما، هو نوع من الطرق المعتمدة في تفسير الكتاب المقدس. ولذا أطلق دان هافر (١٦٥٤م) على كتابه تسمية الهرمنيوطيقا المقدسة، أو منهج تفسير النصوص المقدسة[1]. وهذا المعنى للهرمنيوطيقا يشمل العديد من النظريات والتي يدخل فيها أمثال شلاير ماخر، وليم ديلتاي، أميليوبتي وإريك هرش.

لقد بدأ شلاير ماخر بحركة جديدة في الهرمنيوطيقا شكلت بداية تحول جديد ونزعة جديدة في تفسير النصوص الدينية. ففي المنهج التقليدي، ينظر إلى عملية فهم النص على أساس أنها أمر طبيعي، فالألفاظ تدل على المعاني، ويكفي لفهمها معرفة اللغة وقواعد استعمالها؛ إلا في الموارد التي نواجه غموضاً وإبهاماً في النص، فلا بد من الاستعانة حينئذ بعلم الهرمنيوطيقا ومنهج التفسير لإزالة ذلك. ولكن شلاير ماخر، وبتأثير من الحركة الرومانطيقية في القرن التاسع عشر، جعل سوء الفهم هو الأصل، وجعله أمراً مقبولاً في جميع مراحل الفهم، وكانت بداية نظرية الهرمنيوطيقا عنده والتي هي نظرية في الفهم تشمل كل مراحل التفسير بالسؤال التالي: كيف يمكننا فهم العبارة المنطوقة أو المدونة؟[2] وعليه فالجديد الذي قدّمه شلاير ماخر هو أنه جعل ماهية وفهم تفسير النص، من مباحث علم الهرمنيوطيقا.

ويرى أن الفهم هو نوع من الحوار وتبادل الرأي بين المتكلم والسامع، ويحوي على صفة الديالكتيكة (الجدل). والفهم هو نوع من إعادة البناء (RECONSTRUCT) والغاية من الهرمنيوطيقا هي إعادة استيلاد ذهن المؤلف (reproduce). إن من خصوصيات هرمنيوطيقا شلاير ماخر ـ مضافاً إلى أهميتها في مسائل علم اللغة ـ ما يتمثل في رفضه لاعتماد التفسير القواعدي والنحوي المبتني على قواعد اللغة (grammatical) في معرفة مراد

(١) راجع، علم هرمنوتيك، ص٤٣؛ واعظي، احمد، در آمدي بر هرمنوتيك، ص٧١.
(٢) راجع، علم هرمنوتيك، ص٩٥.



المتكلم، بسبب الإبهام من ناحية مراد المتكلم، أو توسعة في الاستخدام كالاستعارة وعدم تطابق نية القائل مع الكلام بلحاظ إمكان إرادته لمعان متعددة، أو غير ذلك من الأسباب. بل لا بد، إلى جانب ذلك، وبنحو ضروري، من ضم التفسير النفسي والفني (technical) والذي يجعل من الأمر الذهني (subjective) ومن خلال الحدس والاستنتاج (derivation) أمراً ميسوراً[(١)].

وبعبارة أخرى، ترتبط نظرية التفسير عند شلاير ماخر بتحليله عن التجربة الدينية. فإذا كانت لغة الدين لها استخدامها الخاص بنظره وهي أمر تلقائي وطبيعي ناتج من الإحساس الديني، وهي تختلف عن اللغة العادية، العلمية والفلسفية، فإذاً لا بد وأن تتم عملية تفسيرها من خلال الاعتماد على منهج ورؤية مختلفة عن المنهج المعتمد في سائر اللغات[(٢)].

من هنا نخلص إلى أن الأساس والبناء الذي قامت عليه نظرية شلاير ماخر في الهرمنيوطيقا يعتمد على ما يراه من كون النصوص الدينية هي تعبير عن الإحساس الديني، وعليه فتفسير النصوص الدينية يختلف في الطريقة، بنحو تام، عن طريقة تقييم الفرضيات العلمية. وبيان هذا الاختلاف بينهما يقوم على أساس أن فهم أي نص أو أي نوع من البيان والتعبير الإنساني، يستلزم نوعا من مشاركة المؤلف أو التجربة المباشرة للشيء الذي يقوم المؤلف بالتعبير عنه[(٣)].

وضمن تقديمه لعنصرين قانونيين لقراءة التعابير الواقعة في المحيط العام التاريخي والاجتماعي، وكذلك العنصر النفسي للإحاطة بشخصية المؤلف، أو إعادة إنتاج شخصيته على أساس الحدس أو التقمص (empathy)، يرى في العنصر الثاني أساس الهرمنيوطيقا المتبناة لديه.

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٨.
(٢) راجع، تجربة ديني، ص٧٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٧٦



وفي عبارة له يقول: (طريقة الحدس هي أن يسعى الإنسان، من خلالها، وعن طريق وضع نفسه موضع الغير، ليرى ذلك الغير بشكل مباشر في نفسه)[1].

ويرى في التسليم بالإنسانية المشتركة ضمانة لجعل المفسّر قادراً على الوصول إلى التجربة التي عبّر عنها مؤلف النص.

إن الذي يظهر من هذه العبارة وبوضوح أنها تعتمد على نظريته الأساسية والتي يرى فيها أن النصوص الدينية هي تعابير إنسانية عن التجربة الدينية.

هنا يأتي السؤال التالي: إننا لو كنا نؤمن بنظرية أخرى، في موضوع النصوص الدينية، بأن كنا نرى أنها وحي مرسل من الله إلى أنبيائه، فهل يعود لهذه النظرية الهرمنيوطيقية مجال؟

ديلتاي، حرب على التاريخانية

لقد قام المفكر الألماني ويلهلم ديلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١م) بتعميم هرمنيوطيقا شلاير ماخر على كافة اللغات التعبيرية الفكرية والثقافية، ولم يخصها بالنصوص المدونة. فقد كانت عقيدة شلاير ماخر تنص على أن هدف المفسّر معرفة نية المؤلف، ولكن هذا الهدف لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال الموازنة الدقيقة بين التفاسير القواعدية، وعلم النفس، مع الطريق الحدسي، وباعتماد أسلوب المقايسة. ولكن ديلتاي تقدم خطوة إلى الأمام، فادّعى أن التفسير هو إحياء جديد لتجربة المؤلف. وقد عمم التعبير من دائرة اللغة إلى الظواهر الثقافية كالرسم، التصميم، الموسيقى و...فهذه كلها تعابير عن التجربة، ومن الحالات المناسبة لعملية التفسير، وعن طريق الهرمنيوطيقا تتم إعادة التجربة وإدراكها. إن الصورة التي يقدمها

(١) راجع المصدر نفسه، ص٧٩ ـ ٨٠.

ديلتاي عن تجديد التجربة تأخذ بنظر الاعتبار رأيه في الهرمنيوطيقا، لا سيما نقد النزعة التاريخانية[1]. وكانت الرؤية التي تحملها التاريخانية (historicism)، في القرن التاسع عشر، هي أن كل ظاهرة لا بدّ وأن يتم إدراكها من خلال الثقافة والمفاهيم الحاكمة في عصرها. وعليه فلا يمكن الاعتماد على الظروف والمعايير الحاكمة في هذا العصر لأجل إدراك وفهم الظواهر الحادثة في عصور سابقة. وتقضي هذه النزعة باعتبار كافة العلوم التي تمتلك بُعداً تفسيريا ـ أي يكون العمل فيها على فهم وإدراك الميراث التاريخي، سواء كان ذلك الميراث يعبّر عن حوادث تاريخية، أو عن أمور أخرى، كالفن والأدب والفلسفة والدين والنصوص الدينية ـ داخلة في نطاق العلوم التاريخية، وهي خاضعة للعناصر المعرفية التي كانت حاكمة في عصر ظهورها. وعملية تفسيرها من قبل من يعمل من الباحثين على فهمها، تتوقف على الإحاطة بعناصر المعرفة تلك، والمفاهيم الخاصة بذلك العصر.

وقد أدّت هذه النزعة التي تفوح منها رائحة النسبية التامة، إلى قيام علماء المعرفة والمناهج في القرن التاسع عشر بالتفكير بنحو جدي في قيمة واعتبار النتائج التي توصلت إليها العلوم التاريخية، والبحث عن إمكان وجود فهم عياني ومطلق في العلوم التاريخية.

يرى درويسن (١٨٠٨ ـ ١٨٨٤م) أنّ عصرنا هو عصر العلم، والعلوم التجريبية المبتنية على الرياضيات هي المثل الأعلى للعلوم. والنجاح الذي لا شك فيه لهذه العلوم مدين إلى واقع أن هذه العلوم تختار وعن معرفة وظائفها، أدواتها ومناهجها، ونتيجة ذلك أن تنظر إلى كل موضوع بالنهج الذي يقتضيه ويستدعيه. وكذلك نفس التسليم بروح الوضعية الحاكمة في ذلك العصر، أدى في النهاية إلى جعل مسألة الوصول إلى فهم عياني للعلوم التاريخية، أمراً غير ممكن.

(١) المصدر نفسه، ص٨٣.

لقد كانت الرؤية التي تحملها التاريخانية، والتي يعبر عنها بالنزعة النسبية أيضاً، هي أن كل ظاهرة لا بد من فهمها داخل زمانها وعصرها. وقد واجه ديلتاي الذي كان يحمل وبعمق، العقيدة العينية والواقعية الصافية، مشكلة المنهج المعرفي التاريخاني واصطدم معه وسعى لحل تلك الإشكالية. لقد كان الهدف الذي يريده ديلتاي من (نقد العقل التاريخي) إحياء العلوم التاريخية والتفسيرية. وأقام لذلك منهجاً معرفيّاً خاصّاً للعلوم الإنسانية، اعتماداً على أن العالم الإنساني لا يمكن النظر إليه على أساس كونه نظاماً عليّاً جبريّاً يتكون من متماثلات ضرورية؛ لأن أفعال النفس حرة وهادفة وتشمل جنبة إبداع، وذلك خلافاً لنظام العليّة في الطبيعة. وقد سعى ديلتاي من خلال تقديمه لمنهج معرفي عام في العلوم الإنسانية، للتوفيق بين تاريخية الإنسان، وواقعية العلوم الإنسانية. وقد أتبع ذلك بنقل عملية الاعتقاد باشتراك البشر في التجارب الحياتية، إلى قواعد عامة مطلقة وواقعية[1].

وشهد القرن الأخير ولادة اتجاه جديد في الهرمنيوطيقا أعطاه دفعاً جديداً. وولادة هذا الاتجاه كانت على يد هايدغر الوجودي (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م) وذلك اقتداء منه بمنهج علم الظواهر (الظاهريات) لأستاذه إدموند هوسرل. واتجاه الهرمنيوطيقا عنده لا يقارب نظرية قواعد تأويل النص، ولا منهج العلوم الإنسانية، بل يقوم على دراسة عملية الفهم والتأويل على أنها ركن أساسي في الوجود الإنساني. بل يتحدث عن البناءات المسبقة للفهم والتي تسيطر على كافة أنماط الفهم البشري عن العالم والوجود، ويرى في التوقعات، والفرضيات، والمفاهيم المرتكزة في أذهاننا، العامل المحدِّد لعملية الفهم.

وقد تابع (هانس جورج غادامر) نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية لهايدغر.

---

(١) راجع، علم هرمنوتيك، ص١٣٨ ـ ١٣٣؛ An Encyclopedia of Phelosophy. Edited by R.H.G Parkinson , p.189.



وكتابه (الحقيقة والمنهج) (١٩٦٠) هو في الواقع شرح تفصيلي لهذه النظرية. ويرى أن موضوع ومجال الهرمنيوطيقا الفلسفية هما في مطلق الفهم لا في خصوص فهم المنهج.

ولعل الباعث على إضفاء المدافعين عن الهرمنيوطيقا الفلسفية، في عالمنا اليوم، أهمية بالغة عليها ينطلق من هذه الخصوصية بالذات، أي جعلها ظاهرة التفسير والتعبير أمراً عامّاً يشمل كافة أنواع الفهم. لقد ادّعى نيتشه قبل هايدغر أن كافة التجارب التي نخوضها والفهم الذي نصل إليه، خاضع للتأويل. وقد ادّعى أنه لا وجود للواقعيات (facts) الخالصة، بل كل ما هو موجود هو عبارة عن تفسيرنا القائم على أساس ما نحمله من رؤى ونظر (Perspectives) وما نتبناه من اتجاهات[1]. والاتجاه التفسيري في مطلق المعرفة والفهم هو المشكلة العامة والفلسفية التي صبت الهرمنيوطيقا الفلسفية جهدها في البحث عنه[2].

إن ما امتازت به الهرمنيوطيقا الجديدة، مع الاختلافات التي تحويها، تَمَثَّلَ في سعيها للبحث عن نفس الفهم، وعزمها على الوصول إلى منهج ونظرية معرفة في علم الوجود. وأصحاب هذا الاتجاه الجديد يمثله كل من: هايدغر، غادامر، بول ريكور، جاك دريدا و...

إن الوظيفة الأساسية التي عمل عليها هايدغر في كتابه (الوجود والزمان) هي في العمل على الخروج بنظرية عن بنية الوجود الإنساني (ديزاين)، ليمكن في ظلها من الوصول إلى الأفق الضروري لتقديم تفسير عن معنى الوجود. أي إن تحليل (الديزاين) هو الخطوة الأولى لتقديم الجواب عن السؤال الأساسي والحقيقي في الفلسفة أي (تفسير الوجود بما هو وجود)[3].

---

(١) راجع، تاريخ فلسفة، ج٧، ص٤٠٠.

(٢) راجع، در آمدي بر هرمنوتيك، ص٣٨، نقلاً عن
Hermeneutics Philosophical to Introduction p.14.

(٣) راجع، علم هرمنوتيك، ص١٣٧؛ در آمدي بر هرمنوتيك، ص١٣٥.



وعندما يتحدث عن الإنسان، يستخدم دائما التعبير الالماني (الآنية) (Dasien) (الوجود ـ هناك)/ ومراده من هذا التعبير لفت النظر إلى تناهي الإنسان. بمعنى أنه يعيش دائماً في عالمه ومحيطه الخاص به[1].

ويرى هايدغر أنّ الفهم يتخذ لنفسه بُعْداً أنطولوجيّاً، وهو حالة أو جزء لا ينفصل عن الوجود الإنساني. وبعبارة أخرى، يرى هايدغر، في تعريفه للفهم، أنه هو الخاصية والتعين العامّ للديزاين. وعلى هذا الأساس كان الفهم أمراً وجوديّاً، وهو أمر هرمنيوطيقي في الوقت نفسه. وكون الفهم أمراً وجوديّاً هو من جهة كونه نحواً من وجود الديزاين، وكون الفهم من الهرمنيوطيقا من جهة أنه موجب لظهور الوجود في عالم الديزاين[2].

فالفهم مستتبع لانكشاف وجود الديزاين في عملية إسقاط مسبقة لإيجاد إمكانات وجودية مختلفة ومتنوعة. وكذلك يكون سبباً لانكشاف واتساع الأشياء والأمور الموجودة في عالمه.

يرى هايدغر أن الفهم متقدم على اللغة والتفسير. وما يطلق عليه هايدغر تسمية الفهم ويراه من مقدمات وجود الديزاين، هو أمر أعمق من العلم البشري. فالديزاين وقبل أن يتحول إلى لغة، هو مبرز لعلم في قالب قضية. وحتى قبل التفكير في أمر ما فإن له فهماً هرمنيوطيقياً[3]. وبعبارة أخرى، لما كان وجود الإنسان مظهراً من انكشاف علم الوجود، كان علم الهرمنيوطيقا عند هايدغر هو عبارة عن نظرية أساسية لتفسير كيفية حدوث الفهم في وجود الإنسان. واللغة في مقام انكشافها هي ليست انكشافاً للقائل، بل انكشاف لوجود العالم[4].

---

(١) راجع، در آمدي بر هرمنوتيك، ص١٤١.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٦٠.
(٣) المصدر نفسه، ص١٦٢.
(٤) علم هرمنوتيك، ص١٢٩.



اعتماد الفهم على القبليات

من المسائل المهمة التي عالجها هايدغر في نظرية الهرمنيوطيقا، ما تبناه من أن كل عملية فهم تكون مسبوقة بقبليات. وقد كان لهذا الرأي أثره في أتباع هايدغر، أمثال غادامر (الحكم المسبق) وبولتمان (المعرفة المسبقة) من اللاهوتيين[١].

وحديث هايدغر عن كون عملية الفهم أمراً دورياً، هو نتيجة طبيعية لما يراه في البنية الوجودية للفهم، من كون كل فهم تفسيري يبتني على تصورات وآراء مسبقة. وقد استنتج البنية الدائرية (الحلقوية) للفهم من توقيت الديزاين[٢].

وبناء على رأي هايدغر فإن الفهم والعمل التفسيري يبدآن من المفسّر ويُختمان بالمفسّر. وفهم نص ما أو أمر خارجي ما، هو عبارة عن فعل يتخذ شكلاً دائرياً (حلقات). فبداية الفهم منا وهذا الفهم المسبق يتناغم من النص أو الشيء الخارجي، ويتولد من هذا التناغم فهم آخر تبعاً للفهم الأول، وهكذا يسير الأمر[٣].

إن التحليل الخاص الذي تبناه هايدغر عن حقيقة الفهم وبنيته الوجودية والحلقة الهرمنيوطيقية هو بحسب قول روبرت هولاب ليس عبارة عن كشف المعنى الذي أراده المؤلف في النص، بل هو استكشاف وإظهار ما أشار إليه النص من إمكانات. وكذلك تفسير العبارة فهو ليس من تحميل المعنى والمفاد على النص، أو من إضفاء للقيمة عليه؛ بل بيان الارتباط من خلال النص مع الفهم المسبق والمتقدم الذي نحمله عن العالم، وإظهار ذلك الارتباط[٤].

---

(١) در آمدي بر هرمنوتيك، ص١٦٥، نقلاً عن، هايدغر، هستي وزمان، ص١٩١ ـ ١٩٢.
(٢) المصدر نفسه، ص١٦٨ ـ ١٦٩، نقلاً عن: هستي وزمان، ص٢٢٦.
(٣) المصدر نفسه، ص١٧١.
(٤) المصدر نفسه ص١٧٢، نقلاً عن هولاب، رابرت، يورغن هابرماس، نقله إلى الفارسية، حسين بشيرية، ص٨٤.

ومن اللاهوتيين المسيحيين الجدد بولتمان، الذي كان واقعاً تحت تأثير هايدغر، وكان يرى أن تفسيرنا للكتاب المقدس يخضع دائماً لقبلياتنا الفلسفية والنظرية؛ ولذا فإن السؤال الأساسي في كل تفسير يقوم على أساس واحد فقط، وهو: ما مدى صحة هذه القبليات[1]؟

الإنسان، أسير سجن التاريخ

يُعرِّف هايدغر في كتابه (الوجود والزمان) (الآنية) بأنها عبارة عن الوجود التاريخي (hestorical). ومن وجهة نظره، ليس معنى كون الشيء تاريخيّاً من الأمور العرضية، بل هو أمر وجودي وذاتي.

فعلى أساس تاريخية الإنسان، تكون البشرية فاقدة لأي طبيعة أو ماهية مشتركة وثابتة. وكل إنسان مدين في طبيعته وسجيته لما يتخذه من قرار أو التسليم لكل يوم بيومه[2].

وعلى أساس تاريخية الإنسان فإن كل ما نفهمه هو منتزع ومتلائم مع حياتنا التاريخية. والمفسّر إنما يعيش ويفهم في ظل تاريخ نفسه ولا يمكنه بأي نحو أن يخطو نحو تاريخ الغير (المؤلف)[3].

ولهايدغر اتجاهان في ما يرجع إلى مسألة اللغة. ففي (الوجود والزمان) يؤكد على أننا لا بد وأن ندرك اللغة كظاهرة بشرية أو كصفة وجودية. فاللغة هنا، هي أوسع من الأصوات والكلمات وأمثالهما، بل لا بد من النظر إليها على أساس أنها نظام من العلامات والرموز والوظيفة الأساسية، هي إدراك علاقتها بالوجود. وأما الرأي اللاحق لهايدغر فهو أن اللغة، مضافاً إلى كونها مركز عملية التفكير، لا بد من النظر إليها على أساس مفهوم مختلف عن المتعارف، فهي تطلق على كل ما يكون موضحاً للمعنى. وعلى

---

(١) در آمدي بر هرمنوتيك، ص١٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١٧٧، نقلاً عن هستي وزمان، ص٢٧٨ و٤٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٨.



أساس هذا الرأي، فكما يكون الكلام مبيناً للمعنى فكذلك القطعة الموسيقية، أو النظام الاجتماعي هما مما يوضح المعنى؛ فهي لها أيضاً لغتها بهذا اللحاظ. وبهذا يكون لجمل أخرى نحو (وجودنا في اللغة) أو (نحن نعيش في اللغة) معناها الخاص. فإذا كنا نعيش في اللغة دائماً، فلن نتمكن من الخروج من الإطار اللغوي، والنظر إلى اللغة من خارج[1].

إن ما لا يمكننا تجاهله هو أن هايدغر لم يظهر رأياً جازماً وواضحاً عن الهرمنيوطيقا. فإذا كانت الهرمنيوطيقا في (الوجود والزمان) هي أنطولوجيا الفهم، ففي كتاباته اللاحقة على (الوجود والزمان) لا يمكن تعريف الهرمنيوطيقا على أساس أنها نظرية فلسفية عن نوع الوجود المعرفي.

ويشير في حوار له مع تزوكا الياباني حول معنى الهرمنيوطيقا، إلى تعريف شلاير ماخر، وعلى أساس ذلك يرى أن الهرمنيوطيقا هي (فن الإدراك الصحيح للغة الإنسان الآخر، لا سيما اللغة المكتوبة).

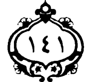
وكما هو الملاحظ، فإن هذا التعريف هو أقرب التعاريف إلى المعنى المتداول من الهرمنيوطيقا. وهو يباين تماما ما عرفت به الهرمنيوطيقا في كتاب (الوجود والزمان). وفي تعبير أدق له يقول: (وظيفة الهرمنيوطيقا السعي لتعريف طبيعة وحقيقة التفسير)[2].

وعلى أي حال، فإن الهرمنيوطيقا تحولت في الكتابات المتأخرة عن هايدغر، إلى اللغة وتفسير النص. وفي هذا الاتجاه الجديد يشكل التفسير سعياً لمعرفة المعنى المخبوء في النص. وملاحظته للقول والنص إنما هي لأجل الوصول إلى معنى آخر منفصل عن المعنى الذي نعرفه في عصرنا. ولذا يسعى هايدغر، في تأويله للدارسات الفلسفية القديمة، من خلال بحثه

---

(١) راجع، ساختار وتأويل متن، ص٥٥٥ ـ ٥٥٦.

(٢) در آمدي بر هرمنوتيك، ص١٩٤ ـ ١٩٥ نقلاً عن Hermeneutics Philosophical to Introduction p.14.



عن جذور المفردات وملاحظة آفاق المعنى لديهم، لمعرفة ما كان يفهمه الماضون من المفردات التي لها معنى آخر، اليوم. وعلى هذا الأساس، يقدم نموذج لذلك وهي كلمة فيزيقيا (physis) في اللغة اليونانية والتي تعني الوجود، لا الطبيعة وعلى أساس ذلك يكون المراد من الميتافيزيقيا هو (ما بعد الوجود) وليس (ما بعد الطبيعة)[1].

ويحتمل في هذا التبدل أن يكون علامة على أنه رأى في سوق الهرمنيوطيقا من معرفة الفهم إلى معرفة وجود الفهم نوعاً من الانحراف، وبهذا وضع رسالته الأساسية طي النسيان، ولم يسع للبحث عن طريق للوصول إلى الحقيقة؛ مع قطع النظر عن كون نظريته في التوصيف لا تصل إلى درجة من الوضوح (Openness) ولا تفتح الطريق أمام فهم النصوص.

مضافاً إلى ما سبق فإن تحليل هايدغر عن الآنية والدنيا الخاصة بكل آن، وقبلياته المرفوضة وعدم تقديمه لمعيار يمكن الاعتماد عليه في الفصل والتفكيك بين القبليات الصحيحة وغير الصحيحة والانحباس في فخ النزعة الذهنية الفردية، يفتح الباب واسعاً أمام النسبية المحضة والتي لا طريق للخلاص منها.

الهرمنيوطيقا عند غادامر (محورية المفسر)

تشكل هرمنيوطيقا غادامر (١٩٠٠) سعياً جديداً لبيان حقيقة الفهم وبيان شروط وجوده، وهي تتناغم بنحو كبير مع آراء هايدغر ويمكننا القول بأن (الحقيقة والمنهج) هُما تتمة لـ (الوجود والزمان) لهايدغر.

يصب غادامر نظرية الوجود عنده، بتمامها، على التفكير في ماهية الفهم واللغة. ويرى أن تجربتنا في هذا العالم هي لصيقة باللغة، وأن كافة التجارب التي نخوضها حول هذا العالم، لا سيما التجارب الهرمنيوطيقية،

---

(١) ساختار وتأويل متن، ص٥٦٤، علم هرمنوتيك، ص١٥٦.

لا تظهر إلا من خلال اللغة، وكافة أشكال التفسير، حتى تلك التي لا ترتبط بفهم النص، لها صبغة لغوية[1]. ويقوم، تبعاً لأستاذه هايدغر، بنقل الهرمنيوطيقا من معرفة منهج الفهم إلى معرفة وجود الفهم، بانياً لذلك على أساس اللغة وفي القسم الثالث من كتابه (الحقيقة والمنهج) والتي تتناول مسائلُه اللغةَ بشكل رئيسي، يقول: إن التحول الوجودي للهرمنيوطيقا يسير من خلال اللغة[2].

وفي مقابل الرأي السائد، بأن اللغة هي أداة لحصول الفهم والتفهيم والتفاهم، وأن حقيقة الفهم تختلف عن نفس اللغة، يذهب غادامر، بتأثير من الرومانطيقية الألمانية وأحد مفكريها البارزين أي شلاير ماخر، بتبني القول بأن حقيقة الفهم هي لغوية، ويرى أن كل فهم هو عبارة عن تفسير وللتفسير مكانه في اللغة. ونتيجة ذلك أن اللغة تدخل في حقيقة نفس الفهم[3]. ويرى غادامر بأن اللغة في علاقتها بالمعنى تحمل صفة التأمل؛ أي مع أنها لها واقعية، وعملية الفهم والتفسير تقع فيها، ولكنها (وبسبب قرب الفهم من اللغة) يُغفَل عن وجودها في تحقق المعنى[4].

مكونات الفهم الهرمنيوطيقي عند غادامر

يحمل الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامر الخصوصيات التالية: التأثر بالتاريخ، التقاليد، الأحكام الذهنية المسبقة للمدرك (بالكسر)، الديالكتيكية (الجدلية) والاعتماد على السؤال والجواب. ويعتقد غادامر بأن ظاهرة الهرمنيوطيقا، فضلاً عن كونها تقوم على أسس ديالكتيكية ومنهج جدلي، هي أيضاً تابعة لبنية السؤال والجواب[5]،

---

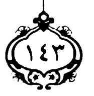
(١) Method and Truth , pp ,446 - 450. 457.

(٢) Ibid, P. 381.

(٣) Ibid, pp, 388 ,399.

(٤) Ibid, p496.

(٥) Ibid, pp, 378 - 379.



فالمنطق الحاكم على المنهج الديالكتيكي هو منطق السؤال والجواب. كما أنه يتبنى، في نظريته عن الهرمنيوطيقا، القول بأنه ما من فهم خالياً من الأحكام المسبقة[1]. نعم، هذه الأحكام المسبقة على نوعين: صحيحة وغير صحيحة، ولا بد من الفصل بينهما؛ فالأولى هي منشأ الفهم، والثانية هي سبب سوء الفهم[2]، وإن لم يقدّم معياراً واضحاً يمكن من خلاله التمييز بين هذين النوعين من الأحكام المسبقة. وبملاحظة أن هذه الأحكام المسبقة والقبليات تملأ ذهن المدرِك، وهي ليست تحت اختياره وإرادته، فلن يكون بإمكانه التمييز بينها ليقوم بالفصل بين الصحيح وغير الصحيح منها. ويقول غادامر: (إن السعي للخروج عن التصورات التي نحملها في قضية التفسير هو أمر غير ممكن، بل لا معنى له وغير معقول. فالتفسير هو بالدقة يعني إدخال تصوراتنا المسبقة في اللعبة، إلى حد يمكن للنص فيه واقعاً أن يخاطبنا)[3].

وكذلك يؤكد غادامر على أن الفهم يقع دائماً تحت تأثير المعاني والمحيط الهرمنيوطيقي للمدرِك. ولما كانت المعاني واقعة تحت تأثير التاريخ، كان فهمنا دائماً تاريخيّاً.

والدليل الآخر على تاريخية الفهم هو أن أفق الفهم هو أمر سيّال ومتغير، وهو في حالة تكوّن دائماً. وعليه فحيث كان الإنسان يعيش ضمن العرف والعادة، ولا يمكنه الخروج عن هذا العرف وكان فهمه لجميع الأمور خاضعاً لتأثير التاريخ والعرف، فهو لن يتمكن من الخروج على العرف، وأن ينظر إلى الموضوع على ما هو عليه، وأن يكون له فهم عياني خال من التأثير التاريخي[4]. والنقطة الرئيسية، عند غادامر، تتمثل في أن

---

(1) Ibid, p. 440.

(2) Ibid, p,298.

(3) Ibid, p, 397.

(4) Ibid, P, 306.



الفهم هو عبارة عن حادثة تقع، بكافة أشكالها، تحت تأثير التاريخ والعرف (مجموعة التفاسير وكافة أنواع الفهم المسبق). فالظرف الهرمنيوطيقي لكل فهم وتفسير هو عبارة عن تراكمات من الأحكام المسبقة في تحليله للموضوع الذي يقع البحث عنه، وهذه الأحكام المسبقة تُبنى على أساس التاريخ والعرف الذين يتم العيش فيهما. والمعنى الواقعي لـ (الظرف) هو ما لا يمكننا، بأي حال من الأحوال، أن نكون خارجه؛ ولذا لا يمكننا الوصول إلى معرفة عيانية عن الموضوع. فنحن دائماً نعيش في محيط يسيطر عليه نور قوي لا نهاية له[1].

من ناحية أخرى، لما كان الفهم يحمل جنبة عملانية، أي أن الفهم هو عبارة عن حدث يقع تحت تأثير المحيط، والرغبات، والتوقعات والظروف الخاصة بالمدرِك، فهذه الجنبة تستدعي فهماً جديداً يتناسب مع الظرف الجديد للمدرَك. ولهذا السبب لاحظ غادامر تداخل أمرين معاً في توجيه الفهم وهما ذهن المفسّر، ونفس الحدث، واستخدم لذلك عنوان (اندماج الآفاق) (horizons of Fusion)[2].

كما تؤكد فكرة الدور الهرمنيوطيقي أو دائرة الفهم، على هذا المعنى، وأن الفهم يبدأ من المفسِّر، أي قبل إلقاء النص أو الأثر الفني إلى المفسِّر، يقوم هذا المفسِّر بفتح باب الفهم واسعاً ويلقي المعنى على الموضوع. ويقول غادامر: إن الباحث الذي يبذل جهده لفهم نص ما يقوم دائماً بعملية إسقاط مسبقة (projecting). فهو بمجرد أن يظهر له المعنى الأولي للنص يقوم بإسقاط ذلك المعنى على النص كلّه. من جهة أخرى، يعود السبب في حدوث هذا المعنى الأولي إلى أمر واحد فقط، وهو أنه يقوم بقراءة النص من خلال ما يحمله من توقعات خاصة. وفهم معنى النص، هو أن يعثر على

(١) Ibid, PP, 301 - 302.

(٢) Ibid, pp, 306 ,360.



(المسبق ـ الملقى أمامه) والذي يظهر له دائماً على أنه هو إدراك معنى النص، وإعادة النظر فيه هي عبارة عن فهم معنى النص[1].

ويعتقد غادامر بأن الفهم في العلوم الإنسانية هو من سنخ الحوادث. ففهم الأثر الفني، والحدث التاريخي، وتفسير النص، وأمثال ذلك، هو عبارة عن حادثة تقع لنا، وهو أمر لا يمكن التنبؤ به أو التحكم به، وجعله ممنهجاً، وتكراره أو جعله في متناول الجميع، من خلال الاعتماد على منهج محدد. ففي العلوم الإنسانية نحن ندخل لعبة الفهم ولكن وجودنا التاريخي يتدخل في عملية الفهم. و(الوجود التاريخي) هو أمر لا يمكن التنبؤ به أو التحكم به منهجيّاً لأن وقوعه هو جهة من الوجود التاريخي. ويرى غادامر أن المنهج التجريبي لا يمكن استخدامه في العلوم الإنسانية، بل هو أمر غير مطلوب. كما أن من غير المطلوب ومن غير الممكن الخروج من عالمنا، وكذلك قطع النظر عن المحيط الهرمنيوطيقي الذي نعيشه، والأحكام المسبقة التي نحملها، بغرض الوصول إلى فهم عياني[2].

إننا ومن خلال ملاحظة خصوصيات الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامر والذي يراه في عملية الفهم، فإننا نجد أن هذا ينطبق أيضاً على عملية تفسير النص. وعليه ففي نظرية الهرمنيوطيقا عند غادامر لا أثر في عملية الهرمنيوطيقا للحديث عن قصد المؤلف، ومعنى النص بشكل عام هو أبعد عما قصده المؤلف ابتداء. فرسالة الفهم ترتبط، من أساس، بمعنى نفس النص[3].

ويتجه غادامر إلى القول بأن المؤلف هو أيضاً أحد مفسّري النص ولا

---

(١) Ibid, P, 267.

(٢) در آمدي بر هرمنوتيك، ص٢٥٠، نقلاً عن غادامر، هانس جيروج، حقيقة وروش، ص٣٩٧.

(٣) Ibid, PP, 372 ,388, 395.



رجحان لتفسيره للنص على سائر التفاسير، وعليه فليس لقصد المؤلف أي تأثير في عملية الفهم[1].

إذاً، وخلافاً لنظرية الهرمنيوطيقا عند شلاير ماخر حيث يرى تفسير النص، إعادةَ توليد لذهن المؤلف ولهدفه (reproduction)، تتجه نظرية الهرمنيوطيقا، عند غادامر، إلى أن تفسير النص هو توليد للنص (productive) ويقوم المفسّر من خلال عملية التفسير بايجاد معنى جديد، بالاستعانة بما في ذهنه، وبمزيج مع ما في النص. ويذهب إلى أن معنى النص يتقدم خطوة أوسع من المؤلف. والسرّ في كون الفهم دائماً هو عبارة عن نشاط توليدي، لا إعادة إنتاج، يعود إلى هذا الأمر بالذات[2].

وبما يتلاءم مع هذه النزعة التي يرى فيها غادامر أن فهم النص هو عبارة عن حوار ثنائي، ونتاجه يعود إلى كلا طرفي الحوار، وأن فهم النص هو عبارة عن اندماج أفق المعنى في النص وعند المفسّر[3]، يأتي السؤال عن الهرمنيوطيقا، هل هي منهج للوصول إلى المعنى المراد من قبل المؤلف من النص؟ والجواب الموجود لدى غادامر عن هذا السؤال، هو بالنفي. وذلك لأن نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامر تتبنى القول بعدم وجود معنى محدد ومعين للنص، بل وطبقاً لهذه النظرية، يكون الوصول إلى معان جديدة للنص أمراً متاحاً لنا متى اختلف المحيط الهرمنيوطيقي، أو وجدت أسئلة جديدة[4]. ويقول غادامر: إن على من يريد أن يفهم، أن يبحث عن الأسئلة المخبوءة وراء ما يحويه النص. فعليه أن يجعل النص بمثابة جواب عن سؤال. ولو عبرنا إلى ما وراء ما يحويه النص، فإننا، لا شك، سوف نصل إلى أسئلة وراء ما قيل. ونحن لا نصل إلى معنى النص

---

(١) Ibid, P, 193.

(٢) در آمدي بر هرمنوتيك، ص٢٩٧، نقلاً عن: حقيقت وروش، ص٢٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٩٨، نقلاً عن: حقيقت وروش، ص٣٨٨

(٤) المصدر نفسه، ص٥٥٥.



إلا عن طريق الوصول إلى أفق السؤال الذي يحويه؛ هذا الأفق الذي يحمل في حدّ ذاته إمكان وجود أجوبة أخرى. وعليه فمعنى الجملة يرتبط بالسؤال الذي تصلح الجملة جواباً عنه. ونتيجة هذه القضية أنّ معنى النص هو أمر زائد عما ورد ذكره في النص(١).

وانطلاقاً من نظرية الهرمنيوطيقا عند غادامر فإن تفسير النص لن يكون له نهاية ولا يمكننا على الإطلاق أن نقوم بمعرفة صحة أو أفضلية تفسير على تفسير آخر؛ كما أننا متى سلّمنا بالأصل الذي يرى أن فهم النص ليس إلا عبارة عن تقديم النص أجوبة عن الأسئلة اللامتناهية وهو مملوء بالأحكام المسبقة عند المفسر، فلن يمكننا الحديث، بعد ذلك، عن فهم كامل ونهائي للنص(٢).

ومن جهة اخرى متى كان الفهم هو عبارة عن حالة تناغم وانسجام بين المفسر والنص واندماج أفق المعنى لديه مع النص، فلن يمكننا، مع هذا الفرض، أن نصل إلى صورة تكون معياراً لرجحان فهم على سائر أنواع الفهم الأخرى؛ بل غاية ما يمكننا قوله إنّ هذا الفهم يختلف عن ذلك الفهم الآخر، وليس لزاما أن يكون أفضل منه(٣). فيكفي أن نقول إننا نفهمه بطريق مختلف، إذا كنا نفهم شيئاً فعلاً(٤).

ولكن هنا، ينشأ السؤال عن نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية، عند غادامر، وأنها هل بإمكانها أن تقدّم لنا نظرة تكون معبّرة وبوضوح عن الواقع، أو أن دعاويه المختلفة من حيث المبنى، واللوازم والنتائج المترتبة عليه تواجه إشكاليات كثيرة؟ إننا لا يمكننا أن نتجاوز وببساطة أن نظرية الهرمنيوطيقا، عند غادامر، مع نزعتها النقدية الشديدة للقواعدية، والعينية، والوضعية،

---

(١) Ibid, P 370.

(٢) علم هرمنوتيك، ص٢٠٣.

(٣) در آمدي بر هرمنوتيك، ص٣٠١.

(٤) Ibid, P, 298.



والرومانطيقية، وقعت في فخ الذهنية، وأنها تتجه نحو تقديم تحليل يعتمد على علم الظاهرات لعملية الفهم، وهي غارقة في أحكام مسبقة جبرية، ولكنها لا توضح كيف أن ما يقع ـ مما يطلق عليه عملية الفهم ـ إلى أي حد ينال الحقيقة، وما هي درجة مطابقته للواقع (Correspondence). مع أن أساس البحث في عملية الفهم يرجع إلى هذه النقطة بالذات، وهي مما لا يمكن تجاهله على الإطلاق.

مضافاً إلى هذا، فإن مقومات نظرية غادامر من تاريخية الفهم، وابتنائه على القبليات، وكونه سيّالاً ونفيه لأي إطار ومعيار مشترك ودائمي له، ومع قطع النظر عن الإشكاليات الأساسية التي ترد عليه، فإن نظريته تقع في مشكلة النسبية، وتحتوي على تناقض داخلي وهي تبطل نفسها بنفسها. وبحسب قول لوي شتراوس، إذا كان الزمان والتاريخانية قيداً لا ينفصل عن أي نوع من الفهم، فهذا الأصل بنفسه هو أمر تاريخي ومحكوم عليه بالبطلان ولا يمكن تلقيه على أساس أنه الحقيقة الخالصة والعامة[١]. ولهذا السبب قام إميلوبتي سنة ١٩٦٢م وضمن كتيب له نشره، باعتبار هايدغر وغادامر الناقدين اللذين هدما العيانية، بالقول بأن الهرمنيوطيقا وقعت في مستنقع النسبية. وسعى (بتي) لإثبات أنه مهما كان دور العنصر الذهني في التأويل، فإن العيان المشاهد هو العيان نفسه[٢].

وقد تحدّى هرش سنة ١٩٦٧ في رسالة له حملت عنوان (الاعتبار والتأويل) وضمن بحث استدلالي أهمّ الفرضيات التي كانت، خلال أربعة عقود، تشكل طرق التأويل الأدبي[٣]. وقد أقام الدليل على أننا لو بنينا على الاعتقاد بأننا يمكننا تغيير معنى العبارة فلن يبقى لنا أي معيار ثابت لنعرف من خلاله كون التأويل صحيحاً أو خاطئاً. كما وضع إصبع النقد على نظرية

(١) شتراوس، لوي، حقوق طبيعي وتاريخ، نقله إلى الفارسية، باقر برهام، ص٤٢ ـ ٤٤.
(٢) علم وهرمنوتيك، ص٥٧ و٦٤.
(٣) المصدر نفسه، ص٧٥.



الهرمنيوطيقا عند غادامر، يورغن هابرس لجهة وقوعها في النسبية[1]. وإنْ سعى بعضهم، من خلال إرجاع النسبية عند غادامر إلى القرينية أو السياقية (contextualism)، وأنّ ربط عملية تفسير النص ببعض الشروط هو كقرائن التفسير، والتي هي عبارة عن أطر خاصة أو مجموعة من المفاهيم التفسيرية، وهي من جملة مناهج التفسير، فتكون نظرية تحمل نوعاً من الاعتراف[2]. وعلى ما يعترف به هذا الرأي، فإنه لا وجود لقرينة مطلقة، بل تتعدد الطرق، والقرائن، والمحيط الفكري والثقافي للأشخاص بشكل واسع، ولا يمكننا توجيه كافة القرائن بنحو واحد؛ وعليه، يكون التسليم بالاتجاهات التفسيرية يقتضي إدراك الواقع، وهذا الأمر لا يؤدي إلى النسبية إطلاقا[3].

ولكن هذا التسويغ لا يرفع إشكال النسبية عن نظرية غادامر؛ لأن نظريته تشمل مطلق الفهم وليس خصوص تفسير النص. فهو لم ير كون تطابق الذهن مع العيان، هو معيار المعرفة، بل جعل معيار ذلك انسجام المعارف مع بعضها، وهذا يؤدي به إلى النسبية سواء أراد ذلك أو لم يرده.

الهرمنيوطيقا عند بول ريكور (محورية النص)

لقد لاحظنا كيف أن هايدغر بنى نظريته في الهرمنيوطيقا الفلسفية على أساس البحث عن معنى الوجود من خلال ملاحظة ظاهرة الآنية، وكيف أن غادامر بنى نظرية الهرمنيوطيقا، عنده، على أساس البحث عن معنى وجود الفهم وتتبع شروط وجوده، فكلتا النظريتين لم تدخلا في مسألة معرفة المعنى. ولكن المفكر الفرنسي بول ريكور (١٩١٣م) في نفس الوقت الذي

(١) هوي، دايفيد، ك، هرمنوتيك، تاريخ، أدبيات، فلسفة، حلقة انتقادي، نقله إلى الفارسية، مراد فرهاد پور، ص٢٥٨.
(٢) المصدر نفسه، ص١٧١ ـ ١٧٣.
(٣) المصدر نفسه.



لاحظ فيه الهرمنيوطيقا من بُعد وجودي، اتجه لسوق البحث فيه إلى المنهج المعرفي، فدخل في مسألة البحث عن المعنى.

لما كان كل نوع من الفهم مما يتعلق بمعرفة الوجود، يعتمد على اللغة، كان لا بد لكافة أقسام معرفة الظواهر التي هي في صدد الوصول إلى فهم الوجود، من أن تكون من سنخ البحث عن معرفة المعنى. ويرى ريكور أننا لا يمكننا الوصول إلى معرفة وجود مستقلة ومباشرة بالنحو الذي سار عليه هايدغر. من جهة أخرى، فإن كل علم لمعرفة الوجود، معتمد على التأويل، مليء بعنصر الرمز، ولذا، لا يمكن لنا الوصول إلى معرفة الوجود إلا من خلال العبور عن طريق معرفة المعنى. ولا بد من دراسة الظواهر وإرجاع الرمز إلى جذوره الأعمق، وتوسعة الرمز وتجاوز المستوى الظاهري للمعرفة، للوصول إلى مقاربة معرفة الوجود(١).

توسعة مفهوم النص

يتجه ريكور بعلم الظاهرات الهرمنيوطيقي، ومن خلال توسعته لمفهوم النص، إلى القول المكتوب (discourse written) والنص (text) وناحية تفسير النص، والرمز، والاستعارة، والتحليل النفسي، والرؤيا، وعلم الأساطير وتحليل الفعل الاجتماعي، فمن خلال تفسير الرموز تبدأ عملية الوصول إلى المعنى الداخلي لكل رمز(٢). وبحسب تعبيره، لا بد وأن نتأمل ليس في الرمز فقط، بل أن نبدأ بالرمز، الرموز التي لا يفنى جوهرها(٣).

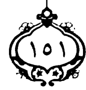
وللرمز عند ريكور مفهوم أوسع، فهو يشمل كل بنية دلالية تحتوي،

---

(١) نيتشه، فردريك، وآخرون، هرمنوتيك مدرن، نقله إلى الفارسية بابك أحمدي، مهران مهاجر ومحمد نبوي، في مقالة (وجود هرمنوتيك).

(٢) در آمدي بر هرمنيوتيك، ص٣٥٦ ـ ٣٦٦.

(٣) interpretations of conflict The, P. 299.



مضافاً إلى المعنى المباشر والأولي للفظ، على معنى آخر غير مباشر، وهو معنى ثانوي ورمزي ويُعرف من خلال المعنى الأولي[1].

وطبقاً لنظرية ريكور فإن للتفسير ميداناً واسعاً، فمتى وجدت أي ظاهرة لها أكثر من معنى (polysemy) ـ حتى اللغة الطبيعية ـ بسبب ارتباطها بالمحيط (Context) فإنها تحتاج إلى تفسير.

إن أبسط مدلول يتم بيانه، من خلال اللغة العادية، لا بد له من تفسير؛ وذلك لأن كل الكلمات لها معان متعددة، وإنما تكتسب معناها الخاص من خلال ارتباطها بالمحيط والمخاطب المفروض، مقابل المحيط فقط. والتفسير، بمعناه الواسع هذا، هو عملية يُمكن، من خلال الاستعانة بها، من الوصول إلى كافة الأسباب المحيطة واستخدامها في سبيل معرفة المعنى الواقعي للكلام في ظرفه الخاص به[2].

من المسائل التي عالجتها نظرية الهرمنيوطيقا عند ريكور، ما يراه من فوارق بين الكلام والكلام المكتوب والذي يطلق عليه النص، وهذه الفوارق تتمثل بالتالي:

أ ـ في النص المكتوب، المعنى يتقدم على النص، وذلك خلافاً للمنطوق، فإن المعنى هو نتاج نفس حدث النطق.

ب ـ في الكلام المنطوق، يكون قصد المتكلم متطابقاً بشكل دائم مع كلامه، وأما في الكلام المكتوب، فمن الممكن أن يكون المعنى أوسع من قصد المؤلف. (مسير النص، الخروج عن الأفق المحدود الذي وضعه فيه المؤلف. فما هو في النص أوسع مما كان مقصوداً للمؤلف. والكثير من التفاسير التي تتبع معنى النص، تفتح طريقاً يمكن من خلاله، وبالاعتماد على علم النفس، من القطيعة مع المؤلف)[3].

---

(١) Ibid, P,12.

(٢) در آمدي بر هرمنيوتيك، ص٣٥٩ نقلاً عن:
Text and interpretation as Categories of Thinking Theological, PP 42 - 43.

(٣) sciences human and Hermeneutics, P. 201.



ج ـ إن المخاطب في الكلام المنطوق، وبسبب الظروف وشروط الحوار، يكون محدداً، وأما في الكلام المكتوب فإنه لا وجود لمخاطب خاص. ومن هنا، قد يبتعد النص عن المحيط الاجتماعي ـ التاريخي الذي وُلد فيه نقض السياقية (decontextualise) وقراءة النص لا ترتبط بهذا المحيط.

د ـ إن النص يحمل إمكانية الخروج عن الدائرة الضيقة للمدلول والظاهر المحكي، وذلك خلافاً للكلام المنطوق فإن المعنى والمدلول ينحصر بالظروف المحيطة بالحوار (Sitaatoin dialogical)[١].

ويقوم ريكور بتطبيق خصوصيات النص المذكورة على (الفعل الإنساني)، بلحاظ أن الفعل الإنساني هو أيضاً يمكن اعتباره نصّاً، ويقول: (ما أدّعيه هو أنّ الفعل بعنوان كونه أمراً له معنى، قد يشكل موضوعاً (Object) للعلم (science) دون أن يفقد المعنى الذي يحمله. فالنص قد ثبت كونه موضوعا للبحث العلمي، والفعل أيضاً مشمول بنوع من الموضوعية؛ وعليه ليس الفعل مجرد واقعة تقع، بل هو سبب لقيام عينة مصورة تستدعي التفسير من خلال ملاحظة علاقاتها الداخلية)[٢].

وعلى أساس هذه الرؤية، يكون العمل حاملاً لما في النص من خصوصيات، ويذعن ريكور بأن مقولة الهرمنيوطيقا تؤدي وظيفة تفسير الفعل الاجتماعي أيضاً، ونموذج تفسير النص المكتوب ينفع في فهم السلوكيات الإنسانية الهادفة، والأمور التاريخية، والأنشطة الاجتماعية.

ويرى ريكور، أن أهمية علم اللغة في التفسير تنبع من كون الكلام سواء كان مكتوباً (text) أو مقولاً ومنطوقاً (Speech) هو نشاطاً لغويّاً. والكلام مؤلف من جملة، ولذا كانت الخطوة الأولى في عملية التفسير تبدأ من البحث عن (علم لغة الجملة).

---

(١) در آمدي بر هرمنيوتيك، ص٣٦٢ نقلاً عن: Hermeneutic Critical, P. 52.

(٢) المصدر نفسه، نقلاً عن: sciennes Socal and Hermenetics, PP, 203 - 204.



ويذهب ريكور تبعاً لفريجه (Frege) إلى أنّ معنى القضية (Sense) هو غير المحكي (reference) فيها. فالمعنى هو عبارة عما تحمله كل قضية أو بنية لغوية، وأما المحكي فهو لا يوجد إلا في البيان؛ وإن كان لهذا البيان عالمه الذي يدل عليه[١].

ويتبنى ريكور في نظريته التفسيرية الاعتقاد تبعاً للدراسات التي قام بها فلاسفة اللغة أمثال جان سرل (Searle) وآستين (Austin) بأن الهرمنيوطيقا تحتاج مضافاً إلى علم اللغة (Linguistics) وتحليل بنية الجملة، إلى الفعل الكلامي (Speech act). ويرى علماء اللغة هؤلاء أن فعل الكلام له مستويات ثلاثة: القول (ظاهر القضية ـ العبارة)، الفعل الكلامي (الاستفادة من اللغة للقيام بفعل كاستعمال صيغة الأمر لإصدار أمر)، ونتيجة الكلام وهي التحريك في المخاطب (كالخوف).

ويؤكد ريكور على المستوى الثالث للكلام والذي يدل على محتوى وراء العبارة (Perlocationry) والذي يرتبط بحالات المخاطب وظروفه. ويرجع تأكيده لهذا الأمر إلى كونه يرى التفسير هو التخصيص بالنفس (appropriation)، أي التفسير للنفس (self Interpretation) أوالباعث على الإدراك الأفضل. ومن الطبيعي أن يكون التفسير على هذا الأساس يتعلق بزمان حضور المفسِّر ولا محل لذلك الفاصل الزماني بين الأثر والمفسِّر[٢].

إن من النقاط المشتركة بين نظرية الهرمنيوطيقا عند ريكور مع الهرمنيوطيقا الفلسفية، هو في بعد انفصال النص عن مؤلفه واستقلال معناه وإغفال قصد المؤلف ومراده من النص[٣]. وأما البعد الآخر فهو استقلال معنى النص في نظرية ريكور والذي يشكل أرضية إبعاد القرينة وقطع العلاقة

---

(١) راجع، در آمدي بر هرمنوتيك، ص٣٧٣ ـ ٣٧٤.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٤٦ ـ ٣٥٠.
(٣) sciences Socal and Hermenetics, P,201.

بين النص والبيئة التي ولد فيها (Context) وإمكانية الوصول إلى قراءات لا نهاية لها، وهذا الرأي هو النتيجة نفسها التي تبنتها نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية[١].

ومع ذلك كله، فكما يلتزم ريكور باستقلال النص عن المؤلف، كذلك يلتزم باستقلال النص عن المفسّر. فهو، وخلافا لغادامر الذي ذهب إلى اندماج أفق المعنى عند المفسر مع النص، يقر بأن من الممكن أن يكون ما نفهمه من النص لا ينطبق على ما يريده النص في الواقع، وبهذا يؤكد على استقلال معنى النص عن القارئ.

وعملية تفسير النص عند ريكور تشتمل على ثلاثة عناصر: التبيين (explanation) والفهم (understanding) والتخصيص بالنفس (appropriation).

أمّا عنصر التبيين وهو الذي يطلق عليه جهة العبارة (locationary) فهو يحمل بعداً لغويّاً، وهو يرجع إلى البحث عن نظام المفردات، والبنية اللغوية المسيطرة على النص، ومستوى العلاقات اللفظية في النص. والتفسير يبدأ من هذه المرحلة ليصل إلى عنصر الفهم، أي إدراك مفاد (Meaning) النص. وأما العنصر الثالث، والذي يشكل مرحلة التفسير، والذي يطلق عليه ريكور انه جهة ما وراء العبارة، فهو ناظر إلى مواجهة المفسر لمعنى النص، أي قصد النص ومراده وهو الدلالة (semantics)، وهذا الجهد لا يرمي للوصول إلى المعنى المخفي في النص فقط، بل عما يظهر أنه متقدم على النص. فالذي يسبق النص، في الاتجاه التفسيري، يفتح أمام المفسِّر عالماً يختص به[٢].

ويرى أن عملية تفسير النص هي عملية ذات نزعة عامة (holistic) وتركيبية (Camalative)؛ أي لا بد من النظر إلى النص نظرة عامة والدخول

---

(١) راجع، در آمدي بر هرمنوتيك، ص٣٨٢، نقلاً عن .sciencs Socal and Hermenetics, P,164

(٢) راجع المصدر نفسه، ص٣٨٨ نقلاً عن .Ibid, p, 218



في فهم المقصود منه دون نظر إلى معاني جملات النص كلٌ على حدة. وعندما ننظر إلى النص نظرة عامة فإن بعض عناصره وأجزائه المكونه له تكون أساسية (بحسب حدسنا guess) وبعضها تكون فرعية، وعلى هذا الأساس يتم النظر إلى النص نظرة مختلفة باختلاف المنظار المستخدم لذلك. ففي كل منظار يتم النظر إلى بعض الأجزاء والعناصر على أنها أساسية ولبعضها الآخر على أنها فرعية؛ وبهذا ينجرُّ النص إلى قراءات وتفاسير متعددة[1].

ويؤكد ريكور، ضمن تبنيه لتعدد القراءات، على ضرورة إجراء عملية تقييم لكل قراءة، وتبعاً لنظرية هرش، يسلّم بأننا لا يمكننا منهجيّاً أن نرى بأن تجربة تفسيرية هي المطابقة للواقع (truth)، بل مِلاك التقييم والاعتبار (Validity) هو منطق الاحتمال (Probability) ولا بد من البحث عن أقوى القراءات احتمالاً[2]. وهو بهذا يسعى للفرار من مذهب الشك.

مع أن ريكور سعى جاهداً ليبني نظريته في الهرمنيوطيقا على أساس معرفة المعنى (Semantic) وتفسير الرموز (Symbols) والأساطير (Myths) وذلك في سبيل هدفه الأساسي وهو الإجابة عن الأسئلة الرئيسية التي ترتبط بعملية الفهم وتفسير النص، وبيان العلوم الإنسانية والتاريخية، وتسهيل عملية معرفة المعاني عن طريق تفسير كافة الأمور القابلة للتأويل، أو التي تتكون من رموز. ولكن السؤال هو: هل كان موفقاً في ذلك؟ والجواب عن ذلك، يمكننا ملاحظته في بعض مصنَّفاته.

إن كافة المزايا التي ذكرها ريكور للتفسير، كاستقلال معنى النص عن قصد المؤلِّف، والقطيعة بين النص والبيئة التي ولد فيها (context)، والفصل بين المعنى (Sense) والمحكي والمفاد (Reference)، والنظرة العامة للنص

(١) المصدر نفسه، ص٣٩١.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٩٢.




(holistic) وارتباط هذه النظرة العامة من جهة تحديد العناصر الأساسية والفرعية في النص بحدس المفسر، وتخصيص النص بنفس المفسر (appropriation) بعنوان كونها المرحلة النهائية في عملية التفسير، أقول: كل هذا يشكل أرضية للوصول إلى نوع من النسبية والوقوع في وادي الشك في مسألة التفسير(١).

إخفاق الهرمنيوطيقا الفلسفية

لقد جعلت الهرمنيوطيقا الفلسفية، بمختلف اتجاهاتها، نفسها في موضع يداني النسبية وتعدد القراءات، مع عدم تمكنها من الفصل بين الموضوع والنص، من جهة، وبين فاعل المعرفة، من جهة أخرى. ولم يُكتب لها النجاح في أن تخرج سائر النظريات والاتجاهات الأخرى من ميدان الفكر البشري، بل تمكنت النظريات المنافسة للهرمنيوطيقا من محاصرتها، ومنذ ولادتها إلى اليوم، في مجال ضيق.

ويؤكد اميلبوبتي الحقوقي الإيطالي (١٩٦٨م) المعاصر لغادامر، على الرغم من تبنيه لنظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية في مجال بيان البُعد الوجودي للفهم، على المنهج الهرمنيوطيقي التقليدي لشلاير ماخر وغيره، على أساس أنه منهج لمعرفة مراد ومقصود المؤلف.

ويرى بتي أن التفسير هو جهد يُسعى من خلاله للوصول إلى الفهم. وعليه فهو مع تسليمه بإمكان الفهم والتفسير العياني، يرفض مقولة استناد الفهم إلى (القبليات) و(تاريخية الإنسان) لنفي إمكان الفهم والتفسير العياني. ويرى أنّ إدراك الحقيقة بنحو الإجمال أمر ممكن دائماً.

ويرى بتي أن التفسير يقوم على أسس ثلاثة: قوالب المعنى في النص، وهدف المؤلف والأفق الذهني للمفسّر، ووظيفة التفسير ومعرفة الأفكار

(١) راجع، در آمدي بر هرمنوتيك، ص٤٢٠.



والمحتويات المخبوءة في الموضوعات التي لها معنى. أي كما أن النص هو تجلٍّ لذهن المؤلف وصاحب النص، فإن النقطة النهائية التي تسعى إليها نظرية الهرمنيوطيقا هي الوصول إلى ذهن المؤلف؛ لأن المفسر يسعى، من خلال ذلك وعن طريق تفسير النص، لفهم ذهن المنتج للنص ومعرفة وإعادة إنتاج المعنى المتبلور في طيات النص الذي هو نتاج فكر المؤلف.

ويعرض بتي قواعد أربعة للوصول إلى الهدف من عملية التفسير. الأولى، لحاظ النص بحسب المحيط الذهني الذي ظهر فيه وحفظ جهة الحكاية في الموضوع؛ الثانية، تمامية المعنى وانسجامه، أو تلاؤم معنى الجزء مع معنى المتن كله؛ الثالثة، إعادة تنمية العملية الذهنية التي أدت إلى إيجاد النص في ذهنه وإعادة إنتاج أو ترجمة الذهن المبدع للأثر في داخله؛ والرابعة، التطابق الهرمنيوطيقي مع المعنى، أو انسجام الحالة الذهنية للمفسر مع الموضوع(١).

وكذلك يمكننا أن نذكر هنا هرش الذي أدخل الهرمنيوطيقا الفلسفية في أزمة. حيث يرى هرش أن لقصد المؤلف دوراً أساسيّاً؛ وذلك لأنه يرى أن معنى النص وثبات ذلك المعنى وتعيّنه وإمكان الوصول إلى تفسير عياني للنص يرتبط بقصد المؤلف. ويرى هرش أن معنى اللفظ ليس هو نتاج المفردات، بل هو مرتبط بالمعرفة وقصد المؤلف؛ لأن الألفاظ بنفسها لا معنى لها، إلا أن يقصد أحد شيئاً منها. أو يفهم شيئاً منها(٢). ولذا يرد هرش على نظرية انفصال معنى النص عن المؤلف.

إن ربط معنى النص بمعرفة قصد المؤلف يترتب عليه النتائج التالية: أولا، إن معنى النص أمر محدد ومعين. ثانياً، إن تعيّن المعنى، هو أساس اعتبار أي عمل تفسيري، وهو ملاك تحديد التفسير المعتبر، أي التفسير

---

(١) راجع، المصدر نفسه، ص٤٣٥ ـ ٤٥٦.

(٢) Eric, D , Hirsch: Validity in Iner Pretation, P.4.



الذي يتطابق مع قصد المؤلف عن التفسير غير المعتبر. وثالثا، إن معنى النص، أي مقصود المؤلف، لا يتبدل.

نعم، يرى هرش وجود فرق بين (المعنى) و(معنى اللفظ) و(المعنى بالنسبة إلى). ف (معنى اللفظ) يبقى ثابتاً على ما كان عليه قصد المؤلف عند ولادة النص. وما يقع فيه التغيير إنما هو (المعنى بالنسبة إلى) ـ المخاطبين ـ وهو المراد منه خارجاً.

ويرى هرش وجود اختلاف في طريقة التعامل مع النص، وهذا الاختلاف يبتني على اختلاف الفهم، والتفسير، والحكم والنقد. ويرى أن الهدف الذي يبحث عنه المفسر هو السعي لإدراك المعنى المقصود للمؤلف واستيلاد ذهنه ثانية (Reproduce). ومن هنا يوجه نقده الأساسي لغادامر الذي التزم بأن التفسير هو نشاط توليدي من المفسّر دون لحاظ قصد المؤلف. ويرى أن غادامر وقع في مشكلة التعارض، فهو من جهة يرى استقلال معنى النص المنتج لتعدد معاني النص، وكون التفسير إعادة إنتاج، لا نهائية التفسير والتفكيك وعدم ثبوت أي ملاك لعملية التفسير، ومن جهة أخرى يتحدث عن فكرة أن أي التفاسير هو أقرب إلى الحقيقة.

ويرى هرش أن علم التفسير يقوم على أساس (منطق الاعتبار). ويعتقد بأن المفسّر وإن لم يتمكن من الوصول إلى اليقين بأن فهمه يطابق مراد المؤلِّف والحكم بذلك، إلا أن عدم إمكان وجود هذا الاطمئنان لا يؤدي إلى عدم إمكان إدراك مراد المؤلف. فإذاً الاعتبار الفعلي (Present Validity) هو الهدف من عملية التفسير؛ ولذا يقترح هرش ضرورة الخضوع لمعايير يتم من خلالها تأييد أي تفسير.

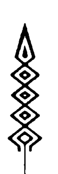
ويوجّه هرش ـ واعتماداً على الأسس الهرمنيوطيقية التي يتبناها ـ نقده الجدي إلى تاريخية المعنى؛ وإن كان، بناءً على تاريخية المعنى، لا يكون تبدّل المعنى راجعاً إلى فعل اللغة. ومع قطع النظر عن أن هذه الفكرة المعيارية تسد الباب أمام إعمال أي ميزان لمعرفة التفسير الصحيح، فهي

تؤدي إلى نوع من الفوضوية الفكرية بنحو لا يبقى معه أي طريق لتحديد المعنى[1].

وكما لاحظنا، فإن الهرمنيوطيقا الفلسفية هي من جملة التحولات الفكرية في العصر الجديد والتي من خلال ارتباطها الوثيق بمجال معرفة المعنى ولغة النصوص الدينية، وضعت صعوبات مهمة أمام إنتاج فهم منهجي لها، وذلك من خلال التفكيك وتجاهل التصورات العقلائية العادية في دائرة الوضع والدلالة مما أدى إلى سد الباب أمام أي تفسير معتبر. وكأن هذا الاتجاه وقع في أزمة تناقضاته الداخلية، ولكن ملاحظته في تكوّن لغة الغرب الدينية الجديدة، تستحق التأمل الجدّي.



(١) راجع، در آمدي بر هرمنوتيك، ص٤٥٧ ـ ٤٨٩؛ حلقة انتقادي، هرمنوتيك، تاريخ، أدبيات فلسفة، ص٧٣ ـ ١٢٢.



الفصل الرابع

لغة الدين والاتجاهات الغربية المعاصرة

ذكرنا، سابقاً، أن الاتجاه التقليدي اليهودي ـ المسيحي الذي عالج موضوع لغة الدين، اعتمد على نظريتي التفسير اللفظي والتفسير التأويلي وتقومان على أساس التسليم بوجود مفاد ومدلول واقعي للكتاب المقدس. ولكن في عالمنا المعاصر وبعد ظهور اتجاهات جديدة وفلسفات حديثة، شهدنا تطوراً جذرياً تماماً في الاتجاهات التي عالجت موضوع لغة الدين في العالم الغربي. وهذه الاتجاهات يمكننا ملاحظتها ضمن أربعة محاور نستعرضها في هذا الفصل.

١ ـ الوضعية ووصف لغة الدين باللامعنى

شكّلت النزعة المادية في عصر التنوير في فرنسا، النزعة التجريبية لديفيد هيوم، والفلسفة الترنسندنتالية لكانت، ونزعة التطور الطبيعي في القرن التاسع عشر، الأساس لمقولتين: المقولة الأولى ترجع إلى أن الأسلوب العلمي هو الأسلوب الوحيد الذي يُمكن الاعتماد عليه في الفهم والمعرفة؛ والمقولة الثانية ترجع إلى أن المادة هي الواقع الوحيد الموجود في هذا الكون. والمقولة الأولى، هي حكم في نظرية المعرفة ويتعلق بخصوصيات المعرفة، وأما المقولة الثانية فهي حكم يتعلق بالواقع وخصائصه؛ وأما النقطة المشتركة بين المقولتين، فهي الفرضية المسبقة



التي تنص على أن ما هو موجود في الواقع، هو خصوص الموجودات والعلل التي ندركها ونعلمها.

فيما اتجه أنصار المنطقية الوضعية (Positivism Logical)[1] في العقود الأولى من القرن العشرين، إلى القول بأن المقولة العلمية (discourse scientific) هي النمط الذي يفتح المجال لكافة اللغات التي تحمل معنى ومضموناً.

قيل إن الجمل التي لها معنى (مع قطع النظر عن العلاقات المنطقية والانتزاعية) هي فقط تلك المقولات التجريبية التي تكون خاضعة للمعطيات الحسية، وأما المقولات الأخلاقية، والميتافيزيقية والدينية، فهي ليست صادقة ولا كاذبة، بل هي مقولات زائفة (statements pseud) لا معنى لها، أي إنها تعبيرات ترتبط بالإحساس أو السليقة ولا تملك أي قيمة أو أهمية معرفية (Significance Cognitve)[2]. هذا على الرغم من أن الاتجاه القائم عند الفلاسفة التقليديين كان يتبنى القول بأن من المطمأن إليه وجود معنى للمقولات الميتافيزيقية ـ كمقولة إنّ لكل معلول علة ـ أو المقولات الدينية ـ كمقولة إنّ الله خالق الكون .. وكذلك كان الاتجاه الديني يقوم على افتراض أن المقولات الدينية تحمل نوعاً من المعرفة، أي إنها تخبر عن العالم الخارجي. فعندما يقال في النصوص الدينية: الله خالق الكون، أو عادل، والجنة والثواب هما جزاء المطيع، وجهنم عقاب المسيء، وإن الشيطان يكيد للإنسان و... فهذه الجمل كلها تحكي عن واقع عيني.

ولكن الوضعية المنطقية تقول: إننا وقبل أن ندخل في مسألة كون القضية

---

(١) تطلق على مجموعة أفكار حلقة فيينا (circle Vienna) والمكونة من عدة شخصيات أمثال: موريتس اشلك، رودلف كارناب، اتونوبرات، غودل و... راجع، دائرة المعارف فلسفي، بول ادواردز، ج٣، خرمشهاي بهاء الدين، پوزيتيويسم منطقي.

(٢) باربور، إيان، (ديدگاه هاي مختلف درباره ارتباط دين وعلم)، نقله إلى الفارسية، پيروز فطروچي، مجلة (ذهن)، العدد٣، ص٨٩ ـ ٩٠، ترجمة الفصل الرابع من كتاب: Reiigin And Science Historical And Contempotaty Issues



صادقة أو كاذبة، وقبل الرجوع إلى عالم الخارج، لا بد وأن نرجع إلى نفس القضية لنرى: هل هذه القضية أو المقولة لها معنى أو أنها غير ذات معنى؟ فإذا لم يكن لها معنى، فلا ينبغي إطلاقا أن ندخل في البحث عن صدقها أو كذبها. ويرى هؤلاء أنّ القضايا على نوعين: القضايا التي من شأنها أن توصف بالصدق والكذب، والقضايا التي ليس من شأنها ذلك.

إن سبب البحث في هذه المسألة ـ وكما تقدمت الإشارة إليه ـ هو أن سيطرة المنهج العلمي التجريبي، أدّت إلى أن يتجه التفكير إلى وجود طريق واضح لمعرفة صحة القضية العلمية، ألا وهو الاختبار والتجربة، ولكن يبقى السؤال عن الطريق لمعرفة مطابقة أو عدم مطابقة القضية الدينية للواقع. وهذا البحث له أهمية زائدة بلحاظ أن الدين يدّعي صدق ما يخبر عنه من قضايا[1].

لقد أبانت الوضعية المنطقية عن نظرية ترى أن معنى اللغة يمكن الوصول إليه من خلال مشاهدة التجربة. وعلى أساس هذا الأصل المستدل له، فكل مضمون للتجربة طريقٌ لمعرفة صدقه، وهو الذي يكون له معنى، وإلا كان مهملاً. ويرى هؤلاء أن اللغة العلمية هي النموذج البارز للغة الدقيقة، والتي تقبل التجربة، وعلى هذا الأساس أقاموا ملاك ومعيار الفصل بين القضايا التي تتضمن معارف وتكون ذات معنى، وبين القضايا التي لا معنى لها.

فيتجنشتاين الأول

من النظريات التي تبنت القول بأن لغة الدين هي لغة لا معنى لها، نظرية فيتجنشتاين الأول (١٨٨٩ ـ ١٩٧٥م). ولفتجنشتاين نظامان فلسفيان مختلفان تبناهما في مرحلتين منفصلتين من حياته الفكرية، وفي كلا المرحلتين شكّلت اللغة النقطة الأساسية من تفكيره.

(١) ملكيان، مصطفى، تحقيق پذيري در گزاره هاي ديني، (كراسة) ص٢٤ ـ ٢٥.



إن مفتاح فهم رسالته المنطقية ـ الفلسفية والتي هي أول مصنف له، وأول نمط تفكير تبناه هو نظرية (المعنى التصويري). وعلى أساس هذا النمط من التفكير تكون بنية اللغة هي بنية العالم.

إن النقطة الأساسية تتمثل في أننا نتمكن من الحديث عن الواقعية، وذلك لأن لكل اسم مدلولاً، وأيضا لأن كل جملة تصوّر لنا شيئاً. إن كون الكلام انعكاساً لهذا العالم لا يكفي فيه أن تكون الألفاظ هي البديل من الأشياء. ولا بد لنا، لبيان حقيقة الأشياء، من وضع الألفاظ ضمن نمط خاص إلى جنب بعضها، لتحكي لنا عن العلاقة والنسبة بين الأشياء، في الخارج أيضاً. وعليه فنحن نتمكن، من خلال تحليل بنية اللغة، من تحليل بنية الواقع. وعلى هذا الأساس، يمكننا، من خلال الجمل، أن نتتبع الواقع؛ لأن كون الجملة ذات معنى يفرض بنفسه أن يكون هناك شيء واقعي بإزائها في الخارج.

إن الفكرة التي ورثها فتجنشتاين من فريجه، تتمثل في أن الجملة ـ وليست الكلمة ـ هي الوحدة الأساسية في المعنى. والكلمة لا يكون لها معنى إلا إذا وقعت في سياق الجملة. إن حكاية الجملة وتصويرها للأمور الواقعية في الخارج يأتيان بلحاظ أن الارتباط المتسلسل بين المفردات في الجملة هو أمر واقعي. وهذا الرأي يبتني على مذهب الذرات المنطقي، ويرى أن استخدام اللغة وكون القضايا ذات معنى، يتحدد بإطار التجربة، وكل ما لا يكون خاضعاً للتجربة هو خارج عن دائرة أن يكون له معنى. وتحت هذا النوع الأخير تندرج القضايا الدينية والتي تدخل في دائرة الرمزيات، وكالإسمانية (nominalism)، هي من وراء الفكر واللغة، ولذا هي من وراء هذا العالم[1].

---

(١) فلاسفة بزرگ، ص٥٣٣، خاتمي، محمود، (ويتگنجشتاين ودين)، مجلة فلسفة، العدد١، الإصدار الجديد، ص٢١٥.



آلفرد آير ومعيار قابلية الإثبات

يعتبر آلفرد آير (Ayer Juies Alfred ١٩١٠ ـ ١٩٨٩م) الفيلسوف الإنكليزي المعاصر، من أهم المدافعين عن هذا الاتجاه. وقد قام بشرح هذا النمط من التفكير، ضمن أول كتاب له، يحدد هذا المعيار بالتالي: (إن المعيار المعتمد لتحديد أصالة القضية التي ترجع بظاهرها إلى أمر واقعي، هو معيار قابلية الإثبات (verification). فنحن نعتقد أن الجملة لا يكون لها معنى واقعي لدى شخص ما، إلا مع فرض أن ذلك الشخص يعلم كيف يمكن إثبات القضية المدعاة في الجملة؛ أي أنه يدرك المشاهدات أو الظروف التي قد تؤدي إلى التسليم بأن هذه القضية هي قضية صادقة، أو إهمالها بوصفها قضية كاذبة)[١].

وخلاصة ما يريده من كلامه هذا ترجع إلى أن معنى القضية مخبوء في نفس طريقة إثبات تلك القضية. وبعبارة أخرى، يتبنى أتباع الوضعية المنطقية، ومن جملتهم آير، الأصل الذي أسسه هيوم من انقسام القضايا إلى نوعين أساسيين، القضايا المنطقية (التحليلية ـ Analiutic) والقضايا التجريبية (التركيبية)[٢]. ولذا يعتقد أتباع الوضعية المنطقية بأن القضايا التي لا يمكن إثباتها من خلال التجربة، هي فاقدة لأي معنى معرفي (Cognitive). ويرى هؤلاء بأن اللغة لا يكون لها بُعد معرفي إلا مع فرض كون ما تتناوله من موضوعات قابلاً لإقامة الأدلة التجريبية عليه. وعليه فمثل هذه اللغة هي اللغة المعرفية (informative) أو التي ترجع إلى الواقع (factual)، أو التي تحمل معنى.

وبناء على أصل قابلية الإثبات هذا[٣]، فإن العبارات التي لها معنى هي

---

(١) آير ألفرد، جويس، زبان، حقيقت ومنطق، ص٣٩.

(٢) پوزيتيويسم منطقي، ص٧١.

(٣) (أصل تحقيق پذيري) دائرة المعارف فلسفي، پل ادواردز، ترجمة عبد الكريم سروش، در علم شناسي فلسفي.



على نوعين فقط: الأول، القوانين العلمية الحاكية عن العالم الخارجي والتي يمكن معرفة صدقها من كذبها؛ الثاني، القضايا التحليلية كالقضايا الرياضية أو المنطقية، مثل المثلث له ثلاثة أضلاع[1].

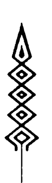
وعلى أساس النظرية التي يتبناها الوضعيون، فإن القضايا الميتافيزيقية التي لا طريق لإثباتها من خلال التجربة، وكذلك القوانين العلمية، ليس لها أي معنى وهي خالية من أي مضمون معرفي. وقد تقدم أصحاب (حلقة فيينا) خطوة إلى الأمام عن هيوم الذي يرى أن الميتافيزيقيا هي سفسطة، وعن كنت الذي يرى أنها ناشئة من فضوليات العقل النظري، فإنهم، واعتماداً منهم على الرسالة (المنطقية ـ الفلسفية) لفتجنشتاين، يرونها مهملة وتافهة. وأما كارناب (Carnap Rudolf ١٨٩١ ـ ١٩٧٠م)[2] فهو، بعد تقسيمه القضايا إلى قضايا مشاهدة وتحليلية، أو التي تتمتع بالضرورة المنطقية، يرى أن كل قضية تكون من خارج هذين القسمين هي قضايا لا معنى لها، بل هي شبه قضية لا توصف بالصدق ولا بالكذب، بل هي مهملة ولا معنى لها[3].

كما يتبنى هؤلاء أن القضايا الأخلاقية أيضاً لمّا كانت خارجة عن نطاق التجربة، فهي غير ذات معنى. ولذا كانت مرفوضة. ويرى كارناب وآير أن القضايا الأخلاقية هي ذات محتوى عاطفي وتعود في منشئها إلى الذوق، ويُعتمد عليها لإظهار الإحساسات الداخلية (الإحساس بالتأييد وعدم التأييد في الأوامر والنواهي الأخلاقية)، وهي لا تتضمن أي حكم معرفي، وليس لها ما بإزاء في الخارج[4]. كما يرى هؤلاء أن لغة اللاهوت، لمّا كانت غير خاضعة للإثبات من خلال التجربة، كانت بلا معنى على الإطلاق.

---

(١) علم ودين، ص٢٧٨.
(٢) نايس آرن، كارناب، ترجمة منوچهر بزرگمهر، ص٦١ ـ ٧٠.
(٣) پوزيتويسم منطقي، ص٣٥؛ بابا، علي، (كارناب وفلسفة تحليلي)، مجلة أرغنون، العدد ٧ ـ ٨، ص١٧٤.
(٤) علم ودين، ص٢٧٨ ـ ٢٧٩؛ أديب سلطاني، مير شمس الدين، رسالة دين، ص١١١ ـ ١١٥.





ويذكر آير: أن رأينا في القضايا الدينية يختلف عن رأي الملحدين والشكاكين الذين يقولون إنّ وجود الله عزَّ وجلّ أمر ممكن، لا دليل له ولا عليه. ويقول الملحدون: من المحتمل أن لا يكون هناك إله، ولكننا نقول إن أي رأي في هذا المجال هو مهمل ولا معنى له[1].

النفق المظلم للوضعية المنطقية

إننا، وبعد بياننا لنظرية الإثبات التجريبي في المذهب الوضعي، يتضح، شيئاً فشيئاً، أن الموضوع ليس بالسهولة التي يظنها هؤلاء. ففي الدرجة الأولى، أهم مشكلة يواجهها هؤلاء هي أن هذا الأصل أي كون التجربة هي المعيار والمتبنى من قبلهم هو بنفسه لا معنى له؛ لأنه لا بد لهم من تقديم الجواب عن السؤال التالي الموجه إليهم حول هذا الأصل: هل ثبت هذا الأصل عن طريق التجربة، أو أنه من القضايا التحليلية؟ فإذا لم يكن كذلك، فهو أيضاً بلا معنى[2]. وانطلاقا من هذه النقطة بالذات، يقول غيلبرت رايل (Ryle Gilbert ١٩٠٠ ـ ١٩٧٦م) وهو من الوضعيين الأوائل: الوضعية المنطقية تؤدي إلى نتيجة أخرى غير مطلوبة؛ وبيان ذلك، إذا كانت الميتافيزيقيا تعادل المهمل (nonsense) والعلم فقط هو الذي له معنى، فهنا سؤال يأتي بنفسه: تحت أي إطار ندخل نحن الفلاسفة المصرّين على نظرية الإهمال؟ هل الجُمَل التي تتألف منها مجلة (Eekenntins: المعرفة ـ مجلة المنطقية الوضعية) هي ميتافيزيقية؟ إذا لم تكن كذلك، فهل هي فيزيائية، أو نجومية، أو ترجع إلى علم الأحياء؟...[3]

---

(١) پوزيتيويسم منطقي، ص٨٣، نقلاً عن: زيان، حقيقت ومنطق، ص١٦١.

(٢) پيرتسون، مايكل وآخرون، عقل واعتقادات ديني، ص٢٦٧؛ علم ودين، ص٣٨١؛ پوزيتيويسم منطقي، ص٣١.

(٣) پوزيتيسم منطقي، ص٣٣.



من جهة أخرى، ومن خلال تبني هذا الأصل الوضعي للمعنى، فحتى العلم لا يمكن أن يكون له معنى؛ وذلك لأن المعطيات الحسية أيضاً لا تفتح المجال أمام البنيان اليقيني للعلم. وهي أيضاً بلحاظ معناها مؤسسة مسبقاً وفيها خليط من النظرية (theory, laden)، وعلى هذا الأساس تكون كافة التعميمات العلمية لا معنى لها، كما في القضايا الدينية، الأخلاقية والميتافيزيقية. وعليه فالوضعية المنطقية التي رفضت الميتافيزيقيا تمسكاً بكونها غير ذات معنى، تحمل هي في نفسها نوعاً من الميتافيزقية الخاصة (النزعة المادية)[١]. ويعتبر هذا من الأمور المهمة التي شغلت أصحاب النظرية الوضعية، وظهرت بمرور الأيام وبعد إعادة النظر. من جملة ذلك ما ذكره آير، أهم المتحدثين باسم الوضعية في الجواب عن السؤال حول أهم نقيصة تعاني منها الوضعية المنطقية: أظن أن أهم نقص تمثل في أنها كانت مجردة عن الحقيقة[٢].

جون ويزدم

انطلاقاً من الإشكاليات الجدّية التي واجهتها الوضعية، كانت الخطوة الأولى لإطلاق دور معرفي محدود للقضايا الدينية على يد جون ويزدم (John Wisdom ـ ١٩٠٤) في مقالة مشهورة له. وتبتني مقالته تلك على أن القضايا الدينية وإن كانت ممّا لا يمكن إثباته عن طريق التجربة، ولكن لها ما بإزاء في الخارج فهي ليست ذهنية محضة. ودورها يتلخص في لفت نظر الإنسان إلى التصورات الموجودة خارجاً. وبهذا يظهر أن لغة الدين ليست لغة عاطفية محضة؛ لأن المعطيات الدينية لها تأثيرها على لغة التعبير وتقدم نماذج يمكن بالاستعانة بها من إخراج التصورات عن المنهج التجريبي.

---

(١) علم ودين، ص٢٨١.
(٢) فلاسفة بزرگ، ص٢٠٢.





ويقوم ويزدم بمقايسة العقائد الدينية بالأحكام الحقوقية، فإن القاضي لا يحصر جهده بالاستنباط المنطقي، ولكنه في الوقت نفسه لا يعمل بما تمليه عليه رغباته[1].

ويذكر ويزدم بأن الملحد والموحد لا اختلاف بينهما في الحقائق التجريبية، أو توقع أي نوع من المشاهدات المستقبلية؛ بل يعبر كل واحد منهما عن مجموعة من الحقائق بطريق مختلف. ولا يمكننا القول، وعلى أساس إدراك كل منهما لموضوع ما، إنّ أحدهما على حق والآخر على خطأ. بل يمكننا الحديث عن هذه الإحساسات، بأن بعضها أكثر إرضاء من الأخرى، أو ذات قيمة أعلى من غيرها[2].

أنتوني فلو

يقوم أنتوني فلو (Flow Anthony ـ ... ـ ١٩٢٣) بتقديم مقولة الوضعيين على شكل أصل (امكانية إثبات الخطأ). ويقول، على لسان ويزدم، من خلال نقله لقصة (الجنة وأهل الإيمان): عندما يقول أتباع الديانة: (إن الله يحبنا كما يحب الأب أولاده) فنحن نتوقع منه أن يكون معيناً لنا وناصراً عندما نواجه صعوبات أساسية أو أمراضاً مستعصية، ولكن الذي يحدث أننا لا نرى أي شيء من هذا. ولذا يؤكد أتباع الديانة على بعض القيود في دعواهم المتقدمة فيقولون: (إن محبة الله، ليست محبة بشرية محضة) أو (إن محبة الله هي محبة خفية) ولذا فإن ما نواجهه مما يخالف رغبتنا لا يتنافي مع المدعى اللاهوتي المتقدم.

ولكنّ فلو، واستناداً إلى كلام ويزدم، يطرح مقولة (اختلاف وعدم اختلاف العالم تجاه القضايا الدينية) ويزيد ذلك بأننا إذا لم نجد أي أمر

---

(١) علم ودين، ص٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٢) هيك، جان، فلسفة دين، ترجمة بهرام راد، ص٢٠٥ ـ ٢٠٦.



مناف لهذا المدّعى اللاهوتي، فإن هذا المدعى المذكور لن يكون في الأساس حكماً واقعياً[1].

كرمبي

يُعتبر كرمبي (cronbi Ian) من جملة الذين التزموا بأصل قابلية القضايا الدينية للإبطال، ويتجه نحو نقد نظرية فلو، ويرى أن القضايا الدينية تعبّر عن أحكام واقعية ولها بُعد معرفي وليست جوفاء[2]. ويبدي اهتماماً بالبحث عن هذا الموضوع وهو: هل القضايا اللاهوتية هي قضايا واقعية وذات معنى، أم لا؟ والباعث له على الاهتمام بالقضايا اللاهوتية هو كونها تشكّل الأساس لأي نشاط ديني: (الله خالق الكون)، (الله يحمل محبة لهذا الإنسان) و...

ولكن يرى أن هذه القضايا تواجه إشكالية عدم كونها قابلة للإثبات، ولذا لا تكون ذات معنى، وهي بالتالي غير ممكنة. وبعبارة أخرى، إننا نواجه هنا إشكالية وهي أن كافة القضايا اللاهوتية تتمحور حول الله. في الوقت الذي لا نتمكن من الجواب عن السؤال القائل: ومن هو الله؟ إلا عَبْرَ الاستعانة باللغة. ونقول نتيجة ذلك: الله هو الذي خلقنا؛ وعليه، فأول غرابة نواجهها في التعابير الدينية، هي في موضوع هذه التعابير. وهذه الإشكالية هي في أننا نعطي للموضوع الذي تتناوله هذه التعابير، اسماً خاصّاً، ولا يمكننا أن نشير إلى ما تحكي عنه بغير اللغة. ومن جهة أخرى نواجه غرابة أخرى تتمثل في محتوى هذه القضايا. فنحن نستخدم بعض الكلمات مثل: الحب، الخالق، وأمثالهما في قضايا مثل: (الله يحب

---

(١) عقل واعتقادات ديني، ص٢٦٢ ـ ٢٦٣؛ فلسفة دين، ص٢٠٧؛ أنطوني فلو ومكينتاير، (علم كلام ومسألة ابطال پذيري)، نقلها إلى الفارسية أحمد نراقي، مجلة كيان، العدد١٨.

(٢) علم ودين، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩.



الإنسان) (الله خالق الكون) و...، ونريد منها معنى آخر غير المعنى الذي نستعمله في لغتنا اليومية.

ويرى في الجواب عن هذه الإشكاليات التي تقدمت، أننا لا يمكننا الخروج عن الغرابة من جهة الموضوع، أو المحمول، وأن هذه صفة لازمة لا تنفك عن القضايا اللاهوتية؛ وذلك لأننا نتحدث في هذه القضايا عن (موجود مغاير مطلقاً) وخصوصية كون هذا الموجود رمزيّاً هي السبب في حدوث مثل هذا الإبهام. ولكن هذا الأمر لا يمكننا اعتباره دليلاً على عدم وجود الله، أو على كونها مجرد إرهاصات، أو كون القضايا اللاهوتية مجرد تعابير عن إحساسات؛ وذلك لأن (الخصوصيات التصورية) لقضية ما، تكفل (بيان متعلق التصديق)، ولا تكفل إثبات وإقامة الدليل على صحة مدَّعى ما. وعلى هذا الأساس لا يمكن جعل عدم نجاح قضية ما، في تنقيح مدّعاها، سببا للوصول إلى بطلان هذا المدعى. وعليه، وبنظرة أشمل، يكون هذا على خلاف قاعدة المقتضيات الذاتية لهذا النوع من القضايا. ويعتقد أيضاً في مقام جوابه عن السؤال حول القضايا اللاهوتية: هل تقبل التكذيب أو لا؟ بأن العقائد الدينية في الأصل، تقبل التكذيب، وإن لم تكن بالفعل هي كذلك. وهذا يدلنا على أن هذه القضايا ليست جوفاء. وإن لم يتم إقامة شواهد مناسبة لها.

ويقول: هل هناك شيء ينافي الحكم بأن الله رحيم؟ يقال: نعم، الألم. هل هناك ما ينفي الألم بشكل قاطع؟ لا؛ لأن الألم أمر واقعي. إذاً، هل يمكننا أن نصل إلى اختبار يكون حاسماً؟ لا؛ لأننا لا نرى إطلاقاً كل ما هو مخفي (الصورة ككل). فلا أقل من وجود أمرين خفيين علينا، أحدهما ما في ضمير وداخل المتألم، أي من يحمل شعوراً بالألم، مما هو مخفي. والآخر هو ما سيحدث له ولنا بعد ذلك[1].

(١) زبان دين، ص١٢٩ ـ ١٣٧.



ولكن هذا الترميم لا يمكنه ان يكفل إثبات نظرية الوضعيين التي ترى أن القضايا الدينية لا معنى لها.

هير

من هنا ذهب فيلسوف الأخلاق هير (R.M. Hare ـ ١٩١٩م) مع تبنيه القول بأن اللغة الدينية لا تحمل مضمونا معرفيا، إلى القول بأن المقولات الدينية تحكي عن (blik، رؤية، نظرة) وتدل على نوع من التفسير العميق عن الكون، بنحو لا يمكن للمشاهدات التجريبية أن تشكّل نقضا له[1].

باسيل ميتشل

باسيل ميتشل (Basil Mitchell، ... ـ ١٩١٧) هو من الفلاسفة الذين تقدموا خطوة إلى الأمام. فهو يرى أن المعتقدات الدينية وطبقا لمعيار الوضعيين ـ هي ذات مضمون معرفي. ويسعى لإثبات أن بعض الأمور الواقعية كالكفاح الإنساني قد تشكّل نقضا لبعض المدعيات الدينية، ولذا فهذا النوع من القضايا الذي يرجع في الحقيقة إلى الواقعيات هو كلام يحمل معنى. نعم يرى ميتشل أن المعتقدات الدينية، وخلافا للفرضيات التي يصل إليها علماء الفيزياء والتي هي مجرد فرضيات مؤقتة تنتفي بتغير الوقائع أو تكون محلا للنقض والإبرام، بل هي مما يتعلّق بها الإيمان ولذا لا تزول بسهولة[2].

وفي النهاية، ونتيجة لما وقع بين أصحاب حلقة فيينا من اختلاف حول معيار كون القضية لها معنى، كان لا بد لهم من اعتبار ذلك مجرد توصية. ويشعر مورتيس أشلك (١٩٣٦م) بأن القوانين العلمية مجبرة على تفسير القاعدة لا الحكم. ويرى أتونويرات بأن هذه النظرية تتضمن تجاوز شبكة

---

(١) عقل واعتقادات ديني، ص٢٦٤.
(٢) المصدر نفسه.



اللغة، والذهاب بعيداً إلى ما بعد الطبيعة. ويذهب كارناب (١٩٧٠م) إلى تأويل ذلك بأنه نوع من النزعة الوضعية، وفي النهاية فلغة الأشياء هي في الاصطلاح، لغة الشعور المتعارف، ويجعلها أساسا في اللغة العلمية[١]. نعم، هذا الأمر هو النقطة المشتركة في الفلسفة التحليلية، في مواجهتها للفلسفة المثالية والميتافيزيقية، والتي يعتقد أتباعها بأن الأساليب العلمية والشعور المتعارف، هي الطرق الرئيسية لكشف الحقائق[٢].

٢ ـ التحليل اللغوي والنزعة الوظيفية للغة الدينية

فلسفة تحليل اللغة، تسمية تُطلق على علم أو منهج يُعمل فيه على تحليل لغة علم ما، يؤسس لحل المسائل الفلسفية. وبعبارة أخرى، الفلسفة التحليلية هي عبارة عن: التحليل المنطقي للقضايا الفلسفية[٣]. ففيلسوف التحليل اللغوي يعتقد أن بإمكانه حل بعض المسائل التقليدية في الفلسفة، كالمسائل المرتبطة بمذهب الشك، من خلال القيام بعملية تحليل لمنطق الاصطلاحات المتعارفة كالشك، واليقين، والمعرفة و...[٤]. ولذا فإن مما اختص به عمل الفيلسوف التحليلي هو اضفاء أهمية بالغة على مسألة التعاريف (Definition) والتأكيد على أهمية كون الألفاظ المستخدمة في القضايا والقياسات، واضحة تماماً وبيّنة[٥].

ونظراً لعدم نجاح المذهب الوضعي في إقامة وتقديم نظرية جامعة للقضايا التي تحكي عن الواقع الخارج عن دائرة الأحكام المتعلقة بالأمور المادية، ظهر اتجاه آخر في باب اللغة، وكان هم هذا الاتجاه، على ما عبّر به فردرك فره، تحليل الأنحاء الوظيفية والعملية (Functional analysis)

(١) تاريخ معرفت شناسي، ص١٢٠.
(٢) فلسفة تحليلي وفلسفة زبان، مجلة أرغنون، العدد ٧ و٨، ص٤٩.
(٣) فلسفة تحليلي، ص١٩.
(٤) مردان انديشه، ص٢٨٨.
(٥) فلسفة تحليلي، عبدالله نصري، ص٢١.



لمختلف أنواع القضايا، بدل البحث عن كونها ذات معنى، أو غير ذات معنى. وهذه النزعة التي تلت المنطق الوضعي والتي تشكل، وإلى حد متقدم، نقضاً له، عالجت، وبنحو واسع، مسألة المعنى ولم تخص ذلك بالمشاهدات الحسية[1].

وهذه النظرية هي في الواقع نوع من الإفراط في الفلسفة التجريبية الإنكليزية، والتي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والتي تؤكد على تحليل نوعية المفاهيم اللغوية[2]. نعم لم يلتزم فلاسفة التحليل والاصلاح اللغوي القول بالنقص الذاتي في اللغة، بل كانوا يقولون بأن لغة الأمور اليومية الروتينية (language Ordinary) لا مجال لها في الفلسفة؛ ولذا لا بد من البحث عن لغة أخرى لفتح الباب أمام المسائل التي لا حل لها. وأول من قدّم هذه الفكرة هو لايب نيتز، وبعده راسل وتلميذه فيتجنشتاين[3]. ويرى هؤلاء أن ما تعاني منه اللغة اليومية من نقص يتمثل في أربعة أشياء:

أ ـ الإبهام (الكم).

ب ـ الإيهام، (الاشتراك اللفظي، وذلك في مثل ينبغي، رأسمال و... التي لها استخدامات مادية ومعنوية).

ج ـ الارتباط بسياق الجملة (Context) فمثل كلمة نابغة لها معنى في النص الذي يراد به المدح وهو التقدّم، غير ذلك المعنى المراد في النص الذي يراد به الذم، وهو الضعة.

د ـ اختلاف المعنى اللغوي عن المعنى الإصطلاحي.

يُعتبر مور (Moore ـ ١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) من اتباع اللغة العادية، وأما في

---

(١) المصدر نفسه، ص٢١٣ ـ ٢١٥.

(٢) فلسفة تحليلي وفلسفة زبان، مجلة أرغنون، العدد ٧ و٧، ص٣٩.

(٣) راجع، رشوان، محمد مهران، دراسات في فلسفة اللغة، الفصل ١ و٢.



مجال الفكر الفلسفي فهو من أتباع الفهم العرفي (sense Common) وكذلك الحال عند فيتجنشتاين في مرحلته الثانية، فقد عالج ذلك في دراساته الفلسفية[1]. وذهب كارناب ـ والذي يمكن وصفه بأنه كان ذا علاقة شديدة باللغة ـ إلى أن المسائل الفلسفية كافة ترجع إلى اللغة، لا إلى العالم؛ ولذا لا بد وأن يعمل الفلاسفة جهدهم في البحث عن صناعة لغة مناسبة للعلم. ووظيفة الفلسفة من وجهة نظره هي عبارة عن: التحليل المنطقي للجمل العلمية، أو التحليل المنطقي للغة العلم[2].

واتجه فلاسفة التحليل اللغوي في الأربعينيات (١٩٤٠م) للتأكيد والبحث عن وظائف اللغة ومجالات اللغة، بدل البحث عن شروط الدلالة على المعنى، أو عن أن اللغة ترتبط بالواقع الخارجي. وقد ذكر هؤلاء بأننا لا ينبغي أن ندخل في عملية توصيف للعالم، ولو أردنا الدخول في هذه الأمر، فالأفضل أن نجعل ذلك ضمن أساليب مختلفة تماماً، بنحو لا يمكن استبدالها ببعضها البعض. إن قيمة أي بيان يرتبط بالأمر الذي نريد ان نقوم به من خلال ذلك. ولما كانت اللغات المختلفة ترتبط بمجالات مختلفة من فن، وأخلاق، ودين، وعلم، وفلسفة و... فلا بد في كل مجال من اتباع طريق يتناسب معه في مقام بيان المراد فيه. ويؤكد هؤلاء على أمر، وهو أن لكل سنخ من اللغة منطقه الخاص به[3].

وحيث ذهبت الوضعية إلى التضييق في مجالات العلم واتجهت ناحية إلغاء القضايا الدينية، اعتبر مذهب التحليل اللغوي أنّ كلاّ من العلم والدين واقع في ورطة المجاز والمعقول، ولكن النتيجة التي يتم التوصل إليها هي تلك التي لا ترى ارتباطا بين الأمرين. ويحكم هذا الاتجاه الفلسفي على القضايا العلمية والدينية لا بالاعتماد على كونها حقيقية أو صادقة، بل على

---

(١) ملكيان، مصطفى، درسهاي فلسفى تحليل زباني، (كراسة)، ص٢٢ ـ ٢٥.
(٢) كارناب وفلسفة تحليلي، مجلة أرغنون، العدد ٧ ـ ٨، ص١٧٠.
(٣) علم ودين، ص٢٨٢.



دور كل واحدة في أداء وظائفها الخاصة بها، ووظائف واستخدامات كل لغة تختلف كثيراً عن اللغات الأخرى[2].

وبعبارة أخرى، بلحاظ الوظيفة والدور الواسع للغة، والذي وقع البحث عنه في التحليل اللغوي، لا يكون للغة الدينية أي جنبة معرفية أو جهة حكاية عن الواقع، مع كونها، في الوقت، نفسه تقوم ببيان أمر قيمي. وعلى أساس هذا الاتجاه، لن يكون للمفاهيم الدينية، ومن جملتها وجود الله، أي واقع عياني، بل هذا المفهوم ناظر إلى واقع الآمال الإنسانية دون أي شيء وراء ذلك، والأفعال الدينية هي المقصود النهائي وليست جواباً عن واقع أفضل.

فيتجنشتاين المتأخر ونظرية (اللعبة اللغوية)

من النظريات المهمة التي قدّمت في مجال اللغة الدينية، الاتجاه الأخير لفيتجنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١م) والموسومة بنظرية (اللعبة اللغوية) والتي قام بتطويرها بعده د. ز. فيلبس. وقد لاحظنا مما تقدّم، أن الاتجاه الأول لدى فيتجنشتاين حول اللغة ذات المعنى، اللغة التوصيفية والواقعية، هي نفس المذهب الوضعي.

وفي بدايات القرن العشرين اتجه أكثر الفلاسفة التحليليين والمنطقيين، ومن جملتهم فيتجنشتاين، إلى الاعتقاد بأن وظيفة اللغة (مجموعة المفاهيم الذهنية) تصوير عالم الواقع. نعم هذه الصورة الذهنية قد تكون مطابقة للواقع وقد تكون غير مطابقة له. أما فيتجنشتاين فقد اتجه، في نظريته الثانية، إلى أن نظرية التصوير هي خطأ من أساسها، فنحن لا نقوم بتصوير الواقع، بل تقوم اللغة بدور كاللعبة. فلا وجود، على الإطلاق، لشيء تعتمد عليه خارج اللعبة اللغوية لكي نقوم بملاحظة العلاقة بين اللغة والواقع. وعليه فلا ينبغي للفيلسوف السعي لصنع صورة تكون مطابقة بدرجة

(١) عقل واعتقادات دیني، ص٢٧١.

أعلى للواقع؛ بل إطلاقاً لا وجود لهذه الصورة المنطقية. ولا بد للفيلسوف من أن يُبقي كل شيء على ما هو عليه وملاحظة الطريقة التي يتحدث بها الناس، وتقوم وظيفته علىّ التفكيك بين الأقوال[1]. ويعتمد بحث فيتجنشتاين في أساسه على أن علاقة اللفظة والمعنى تقوم على الاستعمال، والمراد أن ما يوجب المعنى هو استعمال اللفظ في الجمل واستخداماته (use Theory The)[2].

والذي يبدو أن الإشكاليات التي ظهرت بسبب الضيق الذي فرضه المعنى التجريبي، ساقه إلى أن يبحث عن معيار أوسع للغة؛ ولذا، التزم، في اتجاهه الأخير، أي دراساته الفلسفية، التأكيد على أن اللغة قابلة للتوسع بنحو غير محدود، وليست هي ذات ماهية واحدة لتكون تلك الماهية موجودة في كافة اللغات ومقوّمة لحقيقتها. بل يرى أن اللغة هي كاللعبة، ذات أنواع مختلفة واستخدامات متنوعة، لا حقيقة مشتركة بينها. فالعلم، والفن، والفلسفة، والدين، والعرفان... لكل واحد لغته الخاصة به، ولا بد أن ينصبّ جهدنا على استخدامات اللغة، لا الوصول إلى المعنى. وعلى أساس هذا الرأي المتأخر لفيتجنشتاين، يكون المعيار في وجود المعنى القابل للإثبات أو الإبطال أو الخاضع للتجربة، هو معياراً يختص بنوع من أنواع اللعبة اللغوية (اللعبة اللغوية العلمية)، في الوقت الذي نواجه فيه أنواعاً أخرى من الألعاب، ولكل واحد منها معياره الخاص به؛ ولذا لا يمكن لنموذج لغوي أن يكون هو وحده النموذج المعتبر لكل نوع من الألعاب اللغوية. وعلى أساس هذا الرأي، فإن اللغة التي ليس لها معنى هي تلك التي ليس لها استخدام خاص في المجتمع اللغوي.

---

(١) لاريجاني، صادق، (زبان دين)، مجلة پيام حوزة، العدد٢، ص٤٦؛ فلاسفهة بزرگ، ص٥٣٥.

(٢) فلسفة تحليلي، ص١٠١ ـ ١٠٢.



إن أهم مسألة تناولها فيتجنشتاين في (اللعبة اللغوية) تتمثل في ما ذكره من أننا لأجل فهم معنى مفردة ما، لا ينبغي أن نذهب لنتتبع تعريف ذلك في المعاجم اللغوية، بل لا بد من ملاحظة كيف تم استخدام تلك المفردة في السياق الخاص (Context) ضمن الكلام.

فنحن دائماً كنا نتعامل على أساس أن لكل لفظ معنى يُستخدم في الجملة بذلك المعنى. وبالاصطلاح وضع المعنى متقدّم على الاستعمال. ولكنه يقول: إن الألفاظ خارج السياق والاستعمال ليس لها معنى. بل إن معناها يأتي في الأساس من استخدامها، فالمعنى دائما يوجد في هذا الاستعمال الخاص. والسياقية تعني أنه لا وجود في أي وقت لأي معنى مستقل عن السياق[1].

إن سبب وجود لغات مختلفة هو (اختلاف أنماط الحياة)، فاللغة في اصطلاح فيتجنشتاين وزملائه في الفكر، هي عبارة عن نفس مدلولات ومفاهيم الألفاظ، لا الأصوات والألفاظ؛ ولذا فعندما يذكر أصحاب هذا الاتجاه أن لكن نمط من الحياة لغته الخاصة به، يريدون بذلك الأفكار والمفاهيم التي تختص بذلك النمط والموجودة داخل ذهن من يعيش تلك الحياة، وهذه التصورات هي في النهاية التي تحكم على طبيعة تعامله مع العالم الخارجي. فالبيئة الذهنية للفليسوف تختلف عن العالم الذي يعيشه الفنان، ولذا كانت لغة كل واحد منهما مختلفة؛ وعليه كانت لغة كل شخص تحكي عن عالمه. إن الحياة الدينية ترى أن الكافر لا يعيش حياة سليمة حتى لو كان لديه ملك سليمان، وان المؤمن الراسخ هو الذي يعيش الحياة السليمة وإن كانت حالته كأيوب في إدبار الدنيا عنه.

خصائص نظرية فيتجنشتاين ولوازمها

إن من الخصائص التي تمتاز بها نظرية فيتجنشتاين ولوازم نظريته، نفيَ

---

(١) زبان دين، مجلة پيام حوزة، العدد٢، ص٤٧؛ فلاسفة بزرگ، ص٥٣٤.

وجود معيار أو بناء يقوم عليه أي نص، سواء كان علمياً، دينياً و... إن ما يترتب على اختلاف أنماط الحياة هو أن يكون العلم، الدين، الفلسفة، كل واحد منها له نمط من الحياة، وهذا النمط من الحياة لا بد وأن يحيا، فلا العلم، ولا الدين، ولا الفلسفة لها أي بنيان، أي لا تقبل التأييد العقلاني والإثبات. بل أساس الفكرة يقوم على أن هذه الألفاظ هي البنيان، والاستدلال، والواقعية واللاواقعية و... وكل نوع من اللغة يرجع في نشأته إلى نمط خاص من الحياة ويؤدي دوره في اللعبة اللغوية، ولا نملك، خارج هذه اللغات الخاصة، لغة تكون مستقلة يمكن من خلالها تقييم أنماط الحياة هذه ولغاتها. ولا بد، لفهم أي لغة، من التعرف على نمط حياتها أو عالمها المناسب لها، وبعبارة أخرى الدخول في تلك الحياة. ويؤكد فيتجنشتاين على أن غير المؤمن لا يمكنه أن يدرك لغة المؤمن، لأن إدراك لغة الدين يتوقف على خوض التجربة الدينية، كما هو الحال فيمن يريد أن يعرف المعنى الواقعي للغة العرفان، حيث لا بد له من أن يدخل عالم العرفاء وأن يخطو في مجال التجارب العرفانية. ولذا يعتقد بأن المؤمن عندما يقول: الله موجود، وفي مقابله يقول الكافر: الله غير موجود، لا تناقض بين القولين، لأنه لا وجود لفهم مشترك بين القولين، وكل واحد منهما لا يُدرك كلام الآخر.

ومن هذه النقطة بالذات، يؤكد فيتجنشتاين على عدم إمكان تقييم مدّعيات لغة ما من خلال استخدام المعايير الراجعة إلى لغة أخرى، ويصل بهذا إلى النتيجة التي يرى فيها أن النزاع اللاهوتي الذي لا نهاية له في مسألة تعارض العلم والدين، إنما نشأ من خلال تصور أن العلم والدين هما ضمن لغة واحدة ويخضعان لمعيار واحد، مع أنهما لعبتان مختلفتان تتعلقان بعوالم مختلفة، ولكل واحدة منهما معيارها الخاص بها[1].

(1) زبان دين، مجلة پيام حوزة، العدد٢، ص٣٤، خاتمي، محمود، (فيتگنشتاين ودين)، مجلة فلسفة، العدد١، ص٢١٧؛ فلاسفة بزرگ، ص٥٣٥.



والمسألة المهمة هنا هي أن أنماط الحياة هذه هل يقتصر تأثيرها على لغة الدين ولغة العلم، أو أن لها تأثيرها على كافة أنماط التفكير الإنساني؟ يذكر ذلك أحد تلامذة فيتجنشتاين ويدعى بيتر فنتش، وهو ممن خاض كثيراً في موضوع فلسفة العلوم الاجتماعية، فيقول: حتى حد الواقعية واللاواقعية يدور مدار اللغة والأنماط الحياتية الخاصة.

وله في هذا المجال مقالة تقليدية شكلت مجالاً للبحث بشكل واسع. ويتناول في مقالته هذه مقالة معروفة لأحد علماء الأنسنة المعروفين، يطرح فيها سؤالاً مهمّاً حول مسألة فهم مجتمع بدائي ما، فيقول في تلك المقالة، إننا ولأجل فهم مجتمع بدائي لا بد لنا في التحدث معهم، ومشاركتهم أعمالهم. ويدّعي ذلك الكاتب، ومن خلال إشارته إلى أن عقيدة المجتمعات البدائية تقوم على تأثير السحر في شؤون الحياة، إلى أن هذا التفكير وإن كان متعلقاً بلغة ما ونمط خاص من الحياة، ولكنه تفكير خاطئ ولا بد من تصحيحه. وهذا الكلام هو الذي يجعله بيتر فينتش محور كلامه فيقول: ما هو الدليل على جعلكم معيار الواقعية واللاواقعية هو علمكم أيها الأوربيون؟ أنتم لكم معياركم، وهم لهم معيارهم، فلمَ يكون معياركم مطابقاً للواقع، ومعيارهم غير مطابق للواقع؟

ولا يقصد بيتر فينتش إيجاد حالة الشك، بل الأمر الأساسي الذي يقدّمه ويقوله: أن الواقعية واللاواقعية وتطابق نظرية ما مع الواقع يقوم على أساس نمط خاص من الحياة.

نعم، هذا الكلام يتناول المسألة في عمقها. فهل ثمة معيار مستقل يمكن من خلاله الفصل بين الواقعية واللاواقعية؟ وهل ثمة معيار محدد في يد الإنسان يكون أرقى من التصورات الراجعة إلى هذه الحياة، ليتمكن من خلاله من الحكم بين كافة أنماط الحياة؟ أو أن كل حياة ولغة تقوم على أساس تلك الحياة، لها طريقة فصل خاصة بين الواقعية واللاواقعية، وتقوم، من خلال نوع خاص، بمعالجة مسألة تطابق النظريات والمفاهيم



مع عالم الخارج؟ يدّعي بيتر فينتش أنه لا يوجد في يد البشرية مثل هذا المعيار. نعم هذا الرأي يصل به إلى النسبية التي يصعب الخروج منها.

ويقوم بيتر فينتش، في كتابه، نظرية علم الاجتماع، بشن هجوم آخر على النزعة العلمية الغربية، ويلامس فيه الأسس أكثر من مسألة حد الواقعية واللاواقعية. يقول في ذلك الكتاب: حتى المنطق الذي يُتوصل فيه إلى استنتاج قضية من قضية أخرى، يرتبط أيضاً بأنماط الحياة الاجتماعية التي نعيشها. فلا معيار مستقلاً لمعقولية الاستنتاج. ففي نمط من الحياة الخاصة نقول نحن: هذه القضايا تُستنتج من هذه القضايا.

ولذا يرفض الدعوى التي ترى أن كافة التقييمات والقضايا المنطقية هي أشياء ثابتة، ويعتقد بأنّ هذا المدّعى يبتني على أساس نمط حياتي خاص[1].

من جملة الميزات التي اتصفت بها نظرية فيتجنشتاين، في المرحلة الثانية من حياته في موضوع لغة الدين، نظريته الخاصة حول حقيقة الإيمان، والموسومة بالإيمانية (فيدئيسم) (fideism). ويتخلى فيها عن نظرية عدم قابلية الدين للبيان، إلى أن ثمة بياناً قواعديّاً للقضايا الدينية.

وعلى أساس هذه النظرية، يرى أن المفاهيم الدينية كالله، والمعاد، والذنب وغيرها، تفتح صوراً من الحياة المخبوءة في داخل المتدينين. وأما الإيمان الديني فهو ليس عقلانيّاً وليس لا عقلانيّاً؛ بل ما قبل العقلانية. بمعنى أن الدين ليس هو نظريةً أو تعليماً عقلانيّاً، بل هو تعهد نفساني مقابل ما يؤمن به المؤمن. والقضايا الدينية هي إعلان عن التعهد أمام صورة من الحياة. ولغة الدين التي تحوي مجموعة من اللعب اللغوية الخاصة بالمؤمنين تحمل هذا النوع من التعهد. ومنطق هذه اللغة، هو منطق الإثارة

(١) زبان دين، مجلة پيام حوزة، العدد٢، ص٤٥.



والإحساس والتزام الفرد أمام من يؤمن به ذلك المؤمن، وليس هو منطق البحث والبرهان[1].

بناء على نظرية الإيمان هذه وأن الإيمان ساحة مستقلة، وأنه لا حاجة، في عملية فهم القضايا الدينية، إلى الاستعانة بالخارج عن الدائرة الدينية؛ لن تكون القضايا الدينية علمية، كما لن تكون المفاهيم الدينية قابلة للاستدلال، والأدلة العقلية والنقلية والشهود الباطني والتجربة الدينية لن تكون ذات ثمرة أو فائدة في هذا المجال، بل تعود إلى نوع من الخطأ والخرافة. وعلى هذا الأساس فإن ما يُضفي على الآداب والعقائد الدينية معنى هو هذا الدور التي تؤديه في الحياة والعمل والحياة الدينية عند أتباع الدين[2].

وعليه، فعلى الرغم من الاتجاه المستمر والثابت للعلماء، على مرّ تاريخ الحياة الفكرية، في سبيل البحث عن الأدلة العقلانية للقضايا الدينية، تتجه النزعة الإيمانية هذه (Fideism) إلى أن مثل هذا الأمر غير لازم وغير مقدور. ويعتقد هؤلاء بأنّ لكل مجال من المجالات المتنوعة من العلم، والدين، والفن، والفلسفة... عالمه وحياته الخاصة به. وليس من الممكن أن تتم الاستعانة بالعلم في المجال الخارج عن النطاق العلمي، كما لا يمكن الاستعانة بالدين في المجال الخارج عن النطاق الديني، وبكلمة مختصرة، لا يمكننا الاعتماد على معيار خارجي للقيام بعملية تقييم لأي مجال داخلي؛ ولذا ذهب كير كجارد إلى أن الدين غير عقلاني ومراده من ذلك أنه لا ينبغي مقايسته على أساس المعايير العقلانية.

---

(1) فيتگنشتاين ودين، مجلة فلسفة، العدد١، الإصدار الجديد، ص٢١٦، نقلاً عن درس گفتارها، ص٢ ـ ٧١، فرهنگ وأرزش، ص٥٠ ـ ٨٣، تحقيقات فلسفيْ، الفقرة ٣٧٣، رمزي، أيان، زبان دينيْ (باللغة الإنكليزية) ص٤٧ ـ ٥٧.

(2) فيتگنشتاين ودين، مجلة فلسفة، العدد١، الإصدار الجديد، ص٢١٧؛ نقلاً عن: درس گفتارها، ص٥ ـ ٨٢؛ زبان دين، مجلة پيام حوزة، العدد٢، ص٤٣.



إن الرأي الذي يتبناه فيتجنشتاين في ظل الإيمانية (فيدئيسم) هذه هو انفراد اللغة الدينية، ومن النتائج العجيبة التي تترتب على هذه النظرية، أن الملحد والموحد إذا تحدثا بقضيتين وكانت إحداهما نفياً والأخرى إثباتاً فهذه القضايا لا نظر من خلال إحداها إلى الأخرى، كما لا يقع بينهما أي تناقض أو تخالف؛ لأن كل قضية تتحدث عن نحو خاص من الحياة ولا يمكن الحكم على أي واحدة من القضيتين من خارج محيطها[١].

ومما تقدم يُعلم أن النزعة الإيمانية هذه تقوم على أساس أن نظام القضايا والمقولات الدينية لا يمكن إخضاعها للتقييم العقلاني، ولا ينبغي لنا أن نحاكم تلك المقولات الدينية على أساس النظريات العلمية، أو المدّعيات الفلسفية، أو إخضاعها للتجربة أو الأدلة العقلانية. ومن يسعى لتقديم تقييم عقلاني وتجريبي للمقولات الدينية يفتقد الإدراك الصحيح لحقيقة الإيمان الديني[٢].

إن من جملة الميزات التي اختصت بها النظرية اللغوية لفيتجنشتاين في باب الدين، أن القضايا الدينية، من وجهة نظره، لا نظر لها إطلاقاً إلى أي نوع من الواقع ـ التجريبي أو المتعالي ـ ولا تدّعي أي مضمون معرفي.

إن من يؤمن بالآخرة لا يعمد إلى الاستفادة من الجمل الخبرية التي تحكي عن توصيف الواقع أو الإخبار عنه، بل هي صرف تعهد نفساني يبرزه ذلك الشخص. نعم، مع وصفه لماهية الدين بأنه غير معرفي وغير توصيفي، ولكنه يرى أنه يحمل نظاماً قواعديّاً وقانونيّاً (Grammatical) وهو الذي يملك صورة مستقلة لمقولاته. وهذه المقولات الدينية، تقدّم صورة مختلفة عن الرؤية العلمية حول العالم والحياة والتي لا يمكن القول أنها مطابقة للواقع أو غير مطابقة للواقع. ولا يمكن للمقولات العلمية أن تثبت

(١) زبان دين، مجلة بيام حوزة، العدد٢، ص٤٣.
(٢) زبان دين، ص١٨١.



أن المقولات الدينية هي غير ذات بنيان معرفي، كما لا يمكننا إثبات أنها غير ذات معنى[1].

نقد نظرية فيتجنشتاين

أولاً: هل تملك نظرية فيتجنشتاين اللغوية وضوحاً ونجاحاً، أم أنها تعاني من إبهام داخلي كبير؟ يقول جون سرل: إن أشد ما يبعث على اليأس في نظرية فيتجنشتاين هو كونها ضد التنظير في كيفية استخدام اللغة وعلاقة اللغة بالعالم. وهذه النزعة التي هي ضد الفكر، ترجع إلى الاخطاء التي وقع فيها. من جملة هذه الأخطاء، أنه سعى، في فلسفة اللغة، إلى الإعراض عن خصوصية السرد (representation) التي هي جوهر اللغة، وتوصَّل إلى أن اللغة لا بد وأن تتألف من أدوات مختلفة لتكون علامات لبعضها البعض. وهذا ما أوصله إلى النتيجة التي ترى أن أنواع الاستخدامات اللغوية واللعبة اللغوية لا حدّ لها. ولكننا لو نظرنا إلى هذه الاستخدامات اللغوية لوجدنا أن الحكاية والتصوير هما محور كل لعبة لغوية. وعليه يكون الاستنتاج بأنّ معيار فهم القضايا الدينية هو الدور الذي تؤديه في حياة الناس، فيه غفلة عن واقع أساسي؛ وذلك لأننا ما لم نلحظ ما تحكي عنه القضايا الدينية وما تدّل عليه، فإننا لن نتمكن من معرفة دورها في حياة الناس. فالناس إنما تدخل في هذه اللعبة اللغوية بناء على ما يعتقدونه من وجود واقع آخر خارج اللعبة اللغوية، وهذا الواقع هو الذي يجعلها ذات معنى وهدف. فالناس عندما تلجأ إلى الدعاء، فهي إنما تلجأ إلى ذلك نتيجة اعتقادها بوجود إله خارج الإطار اللغوي، يسمع منها هذا الدعاء الذي تدعو به[2].

---

(١) فيتگنشتاين ودين، مجلة فلسفة، العدد١، الإصدار الجديد، ص٢١٦ ـ ٢١٧؛ نقلاً عن فيتگنشتاين: درس گفتارها، ص٥٩ ـ ٦٣؛ أيضاً، فرهنگ وارزش، ص٥٢، ٦١، ٨٧؛ أيضاً تحقيقات فلسفي، الفقرة ٢٣.

(٢) فلاسفة برزگ، ص٥٣٦.



من جهة أخرى، ينشأ هنا سؤال رئيسي آخر، وهو عن مفهوم (أنماط الحياة) الذي يشكّل أساس اللغات المختلفة والتي لا حد لها عند فيتجنشتاين، فما هو المراد منه؟ لقد استخدم هذا التعبير الرئيسي في نظريته اللغوية، خمس مرات فقط في كتابه (دراسات فلسفية)، دون أن يقوم بعملية توضيح لهذا المفهوم.

قال بعضهم: المراد من نمط الحياة، اللعبة اللغوية الخاصة؛ ولكن ثمة قرائن في مدوناته ترفض مثل هذا التفسير، لأنّ مفهوم اللعبة اللغوية هو مفهوم أخص من مفهوم نمط الحياة.

ويعتقد بعضهم أن المراد من الحياة في كلام فيتجنشتاين هو الحياة الخاصة، فالفعل الذي يؤديه الموجود الحي هو نحو من الحياة.

والتفسير الذي يتفق عليه تلامذته لمفهوم (أنماط الحياة) هو أنها (نمط الحياة الشامل لكافة الأطر الثقافية، والفكرية، ونمط تفكير إنسان، والنسيج الثقافي الاجتماعي الذي يعيش فيه، هو الذي يشكّل نمط حياته). وهذا التفسير لا يقدّم لنا أيضاً مفهوماً دقيقاً.

وثانياً: إن كلام بيتر فينتش ودعواه المبنية على اختلاف أنماط الحياة، وعدم وجود نقطة ثابتة وراء أنماط الحياة هذه، تؤدي إلى النسبية المطلقة. مع أن فيتجنشتاين يرفض مذهب الشك والنسبية المطلقة، وقد كتب بحثاً دقيقاً في مصنفاته لنفي الشك.

ثالثاً: إن مدعيات بيتر فينتش حول التمييز بين الواقعية واللاواقعية في زمان واحد، وما ذكره حول المنطق يؤدي أيضاً إلى النسبية المطلقة، فهل يمكن في الأساس أن نتصور أن قضية ما نحو (اجتماع النقيضين محال) تكون ممكنة في نمط حياتي مختلف؟

رابعاً: هل هناك معيار يمكن من خلاله الفصل بين أنماط الحياة؟ وهذا السؤال يتفرع عن إثبات أن لغة الدين مستقلة عن لغة العلم، فما هو المعيار في الفصل والتفكيك بين أنماط الحياة؟ مضافاً إلى ذلك، هل تعتبر جميع



الأديان ذات نمط واحد من الحياة؟ أو أن لكل دين نمطاً حياتياً خاصّاً؟ وهل المذاهب داخل الدين الواحد لها أنماط مختلفة من الحياة، أو أنها ذات نمط واحد؟ والسؤال هو عن معيار التفكيك والفصل بينها[1].

خامساً: إن نفس الحكم والادّعاء بأن مجالات العلم، والدين، والفن، والأخلاق، والفلسفة.. هي مجالات منفصلة، وأنه لا يمكن لواحدة منها أن تصدر أحكامها على الأخرى، هي بنفسها حكم يتدخل في مجال العلم، والدين... فهنا يأتي السؤال عن هذا الحكم، وأنّه حكم صادر عن أي مجال من هذه المجالات[2]؟

فيليبس

ممن قام بتطوير نظرية فيتجنشتاين حول لغة الدين، وعدم تضمنها لبعد معرفي د. ز. فيلبس. حيث ذهب إلى أن لغة الدين هي لغة إنشائية، وهي تحمل قبل كل شيء هدفاً أخلاقياً. ويعالج موضوع خلود النفس والدعاء، على أساس منهج اللعبة اللغوية لفيتجنشتاين، ويدّعي أنه، على الرغم من العقيدة التقليدية المسيحية التي ترى خلود النفس هو بمعنى التسليم بنوع من الحياة الخالدة، يرى أن الحياة الخالدة هي جوهرة الخير المحض الذي لا بد من تقييم الإنسان حياته على أساسه. فخلود النفس، أو الأبدية ليست نوعاً، من استمرار الحياة، بل هي نوع من الحكم الأخلاقي حول النفس، والمراد من الروح هو هذه الشخصية الأخلاقية للفرد، وليس المراد منه معنى ميتافيزيقياً. كما عندما يقال: (فلان باع روحه) فإن المراد ليس هو المعنى اللفظي لهذه العبارة. أو عندما يقال في وصف العلم: (العلم لا نهاية له) فمفاده ليس بيان أمر واقعي؛ بل المفاد منه معنى إنشائي يرجع إلى دعوة الإنسان لعدم التوقف عن طلب العلم، مهما كانت الدرجة التي وصل

---

(١) مأخوذ من: (زبان الدين)، مجلة پيام حوزة، العدد٢، ص٤٩.
(٢) مأخوذ من: مصباح يزدي، محمد تقي، كنفرانس علم ودين، مدرسة دار الشفاء، قم.



إليها. وكذلك الحال في مقولة: (الروح أبدية) فإن المراد من ذلك أن يُضفي الإنسان على روحه غنى وعمقاً"[1]. ويذكر فيليبس كلاماً مشابهاً لهذا في ما يرجع إلى الدعاء، ويجهد لتصوير الدعاء على أساس أنه تلقين النفس. ولكن هل هذا الرأي صحيح؟ أو أنه دعوى تتوقف على الإثبات؟ بل ثمة أدلة تخالف هذا المدّعى. وبعبارة أخرى، بناء على هذا التفسير تصبح التعابير والاصطلاحات الدينية جوفاء خالية من فحوى ما وراء الطبيعة والذي ترتبط به"[2].

فون بورن

يرى بول فون بورن (Von Born Paul ـ ١٩٢٤م) واتباعاً منه لفيتجنشتاين في مرحلته الثانية، أن اللغة الإنسانية هي ظاهرة معقدة، تتكون من مجموعة من (اللعب اللغوية).

لقد ذكر أتباع فيتجنشتاين لغة العلم، ولغة الأدب، ولغة الأخلاق، ولغة الدين... وأن لكل واحدة من هذه الأنشطة المتنوعة مكانها المحدد المختص بها في خريطة اللغة الإنسانية العامة. ويرى فون بورن أن الدور الحياتي الذي تقوم به لغة الدين هي في الكشف عن بعض وجوه إنسانيتنا. فجملة (أعاد الله الحياة لعيسى بعد موته)! تحكي عن الإيمان وذلك بغرض الحديث عن عيسى واستمرار تأثيره. وعليه، فالاستخدام الذي يريده المؤمنون من هذه الجملة مختلف تماماً عن الاستخدام الذي يقوم به المؤرخون. ويرى فون بورن أنه لا معنى إطلاقاً ليسأل عن أن مفردة (الله) هي اسم لشخص أو لشيء. وبعبارة أخرى، ما لا معنى له هو السؤال عن أنه هل هناك موضوع (Object) موجود يمكن إطلاق هذا الاسم عليه؟ أو أن

---

(١) فلسفة دين، ص١٩٨، نقلاً عن Philips.z.D , Death and Immortality, pp. 43 - 48.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٠.



هذه العبارة ترجع إلى أمر واقعي؟ إن هذا النوع من الأسئلة يرتبط بمجال العلوم الطبيعية أو سائر الأنشطة اللغوية التي يكون نظرها إلى الواقع[1].

بريث وايت

من النظريات التي اعتبرت اللغة الدينية لغة فاقدة للمضمون المعرفي نظرية بريث وايت (Braithwaite R.B. ـ ١٩٠٠م) ففي مقالة له عن رأي صاحب نزعة تجريبية حول الدين (An Emprirircists View of the nature of Religious Belief) يرد في البحث عن أن الجملة يكون لها معنى عندما تسوق المخاطب إلى جهة وتلجئه إلى التفاعل معها. ويرى أن القضايا الدينية، بهذا النحو، تكون هي ذات معنى، فهي تأتي ضمن قالب القضايا الإنشائية لتؤدي دورا وتوصل إلى نتيجة أخلاقية، وغايتها الحث على نوع خاص من الحياة.

فعندما يقال (لا ينبغي الكذب) يكون مراد القائل أنه ملتزم الاجتناب عن هذا النحو من السلوك، ويدعو الآخرين إلى ذلك.

ويظن بريث وايت أن من الأمور التي تمتاز بها اللغة الدينية، هو أنها تتضمن حكاية تُقدّم تصويراً عن حياة أخلاقية؛ وعليه فكافة الأديان تحتوي على قصص (Story Long) بنّاءة يؤدي التصديق بها (كبعد نفسي) إلى أن تكون منشأ تعالي الإنسان. وعليه لا ينبغي في تقييم النصوص المقدسة، الذهاب نحو ملاك الصدق والكذب، والمطابقة للواقع وعدم المطابقة للواقع، بل لا بد من البحث تاريخياً عن التأثير النفسي والعلّي ـ المعلولي.

من هنا يظهر أن الفكرة الأساسية التي يتحدث منها ريث وايت هي في أن القضايا الدينية هي من سنخ القضايا الأخلاقية، وهي بطبعها تكون إنشائية ولا تتضمن جهة إخبار أو حكاية عن الواقع. فهذه القضايا الإنشائية

(١) عقل واعتقادات ديني، ص٢٧١ ـ ٢٧٣.



الأخلاقية تدل على شيء، ولكنها لا تحكي عن شيء، كما في المعلول، فإنّه يدل على علته، ولكنه لا يحكي عنها. فعبارة (الكذب قبيح) هي نوع من الصوت يظهر كردّة فعل من القائل تدّل على كون القائل ممن يكره الكذب، ويحب الصدق، وفيها مضافاً إلى بيان قصد القائل، تعهده نوعاً من الحث للمستمع. ويقول: إن هذه القصص هي موضوعات مفيدة لا في التأكيد على كونها واقعية، ولا الإيمان الشديد في القبول بها، ولكنه دائماً في كونها مصدراً مُلهماً للعمل[1].

ولكن لو أردنا تحليل نظرية بريث وايت هذه تحليلاً منطقياً لوجدنا أنها تواجه إشكاليات عميقة. أولا، إن النظرية الأخلاقية التي بنى عليها بريث وايت نظريته عن لغة الدين تشتمل على نوع من التناقض؛ لأنه يظن أن الأحكام الأخلاقية هي صور ظاهرية لقصد القائل ونيته للعمل بالطريق الذي هو مفاد الحكم المصرّح به. فعبارة (الكذب خطأ) معناها، أني مصمم على أن لا أقول كذباً. ومع فرض التسليم بهذه الجملة، فإنها توصلنا منطقياً إلى أنه لا يمكنه أن يقصد العمل الخطأ. وعليه فإذا كانت القضية الأخلاقية تتضمن معنى يشمل مثل (الكذب خطأ) و(أنا قاصد لقول الكذب) فهذا يعني أنهما متناقضتان؛ مع أن الأمر ليس كذلك، أي يمكن القول: (الكذب قبيح) ولكن إذا اضطررنا لقول الكذب، فإننا سوف نلام أخلاقياً ولكننا لم نقع في التناقض.

من جهة أخرى، هذه النظرية تفيد في الجمل التي تتضمن الأوصاف الأخلاقية الإلهية، دون الأوصاف الميتافيزيقية. فالقضايا الميتافيزيقية نحو (الله أزلي وأبدي) أو (هو الكمال المطلق) لا يمكن أن يكون ذا مفاد أخلاقي، لأنه خارج عن دائرة اختيار الإنسان.

وختاماً، فإن تحويل القضايا الدينية إلى قضايا أخلاقية، لا تتضمن

(١) علم ودين، ص٢٨٢؛ عقل واعتقادات ديني، ص٢٦٩ ـ ٢٧٠.



حكاية عن الواقع الخارجي، هو على خلاف وجداننا. وبعبارة أخرى، كلام المتكلّم يرتبط بعلاقة العلية النفسية مع تصديقي وصدق قوله، لا في فعلي أنا. وهذا التصديق يرتبط بعلاقة علية مع العمل في مكان آخر. نعم هذا التصديق يأتي تارة عن طريق العلم وأخرى عن طريق الإيمان. وبعبارة أخرى، إن رسالات الأنبياء ومضامين النصوص الدينية كان لها تأثيرها واستمرارها بسبب احتوائها على عنصر عقلاني وبُعد معرفي ناظر إلى عالم الواقع، ورمز بقاء الدين هو في لحاظ الواقعيات، لا في مجرد التأثير النفساني، والقضايا الدينية، مضافاً إلى اشتمالها على نوعين من القضايا الخبرية والإنشائية، تحتوي قضاياها الإنشائية جذوراً واقعية[1].

ستايس

وكذلك تندرج نظرية ستايس (Stace W.T.) ضمن أهم النظريات التي اهتمت بموضوع لغة الدين وهو من فلاسفة التحليل اللغوي، وذهب في كتابه (Eternity and Time) (الزمان والأبدية، ١٩٥٢م) إلى أن الوظيفة الأساسية للغة الدينية هي إنشائية، ومفادها الدعوة إلى التجربة العرفانية. ويعتقد أن للغة ثلاثة أدوار أساسية:

أ ـ دور توصيفي (descriptive) وهي لغة العلوم التجريبية، والنقلية ـ التاريخية والفلسفية.

ب ـ اللغة المثيرة (Evocative) وهي لغة الدين والعرفان.

ج ـ اللغة العاطفية أو لغة الإحساس (Emotive) وهي لغة الشعر.

ونظريته حول اللغة الدينية تبتني على المقدمات التالية: أولا، إن العالم يتسع لمجالين (realm) زماني ولا زماني (مجرد). ثانياً، إن كل واحد من هذين المجالين له معرفة مستقلة. فالزمانيات مجالها العلم الحصولي،

(١) فلسفة دين، ص١٩٠ ـ ١٩٦؛ ملكيان مصطفى، زبان ديني، (الكراسة الثانية) ص٤٨ ـ ٦٠.

واللازمانيات مجالها العلم الحضوري. ثالثا، إن كل واحد من المجالين كما له معرفته الخاصة التي يُنال بها، له لغته المختصة به.

ويرى ستايس أنه لـمّا كان كل ما يقوله الدين يتعلق بمجال اللازمانيات، لم يكن من المتصور أن يقع التعارض بين العلم والدين. وأما من جهة مضمون الرسالة الدينية، فيرى ستايس أن كل ما يقوله الدين يرجع إلى واحد من ثلاثة أغراض:

أ ـ تفسير وشرح الوجدان الإنساني؛ فالإنسان يشعر بالضيق، ولكنه لا يعلم السبب في ذلك؟ والدين يقول: إن ذلك بسبب الابتعاد عن ذكر الله.

ب ـ إثارة التجارب العرفانية في البشر ورفع موانع ذلك. فمثلاً البخل هو من الموانع، فيدعو الدين إلى الابتعاد عنه...

ج ـ تقديم موضوعات للتأملات العرفانية؛ فالدين يطرح بعض الأشياء التي هي فوق العقل وتصديقات العقل، كوجود الشيطان، أو الحديث عن الجبر والاختيار، ومصير الإنسان ونحو ذلك.

ومن جملة المدّعيات التي تبناها ستايس أن وجود الأديان إنما هو بغرض إيقاعنا في الحيرة (Mystification) لا تخليصنا من الحيرة. فالأنبياء بُعثوا لكي يُثيروا فينا قضايا لا نصل إليها بالحس والعقل والتجربة، فهم لا يريدون منا أن نحيا حياة عادية، بل يريدون لنا الانتقال إلى عالم آخر هو عالم الباطن، لنرى العالم كما هو عليه، لا كما نريده. ولكن ما ينبغي الالتفات إليه هو أن نظرية ستايس حول لغة الدين، حيث يرى فيه لغة الإثارة، إذا أردنا ملاحظتها باعتبار الغاية، فهو صحيح، وإلا فلا. ومثال ذلك عبارة (المعطيات الباطنية) لا بد من كونها خبرية لا إنشائية. فعندما يقال (نسيان الله يؤدي إلى نسيان النفس) فهذه المقولة هي توصيف وإخبار لا إنشاء[1].

---

(1) زبان ديني، الكراسة الثانية، ص١٢؛ آلستون، ويليام، زبان ديني، نقلاً عن: دائرة المعارف فلسفي، پل ادوارز، ج٧، ص١٦٩ ـ ١٧٣.



نظريات علم النفس ـ علم الاجتماع المرادفة لنظرية الاستخدام

وبنمط مشابه لنظرية الاستخدام، نلاحظ أن بعض علماء الاجتماع وعلماء النفس اعتبروا أن المفاهيم الدينية هي قضايا جعلية تفيدنا في تأمين بعض الأهداف الاجتماعية أو النفسية المهمة، كتهيئة البيئة المناسبة لنظام القيم الذي يترتب عليه الانسجام الاجتماعي والثبات أو الاستقرار النفسي[1].

ويعمد أصحاب التحليل اللغوي إلى الاستفادة من الأبحاث التجريبية لعلماء الاجتماع، علماء الإناسة، وعلماء النفس، وكذلك بعض الآثار التي تظهر داخل التقاليد الدينية في تحليلهم عن الدين واستخداماته.

ويذهب كل من فرويد، ويونغ وإريك فروم إلى أن فائدة الدين هي كونه وسيلة للأخلاق. ويرى هؤلاء أن القضايا الدينية، وإن لم تتضمن الحكاية عن الواقع، إلا أنها هي في الوقت نفسه في خدمة الأخلاق. وبعبارة أخرى، الاعتقاد بهذه القضايا هو منشأ الكمال الأخلاقي، وإن لم يكن ذلك الاعتقاد مطابقاً للواقع؛ وعلى هذا الأساس فإن نظريتهم هذه ترى في لغة الدين، مضموناً غير معرفي[2].

نقد النزعة الوظيفية للغة

لا يمكننا أن نتجاوز وببساطة الإشكالية التي تواجهها هذه النظرية، وهي أن أصحاب هذه النزعة الوظيفية هم في خضم نوع من النزعة الإيمانية (Fedeism)، فمع اختصار لغة الدين ببعد خاص فيها، أبقت الناحية الإخبارية والبعد المعرفي فيها دون جواب.

---

(1) علم ودين، ص٢٨٤.

(2) زبان ديني، (الكراسة الثانية)، ص١٢٩.



إن هذه النظرة التي كان الهدف منها الحفاظ على مجال اللغة الدينية هي نوع من الهروب أمام تقديم الجواب عن السؤال الرئيسي، ونوع من التسليم للنزعة الوضعية والنظرة التي ترى اللغة الدينية خالية من أي مضمون معرفي[١]. وكذلك الحال في تحليل لغة الدين إلى لغة أخلاقية صرفة مزيّنة بحكايات، فهو أيضاً شبيه بالجهد الخاطئ للوضعية في إرجاعها القضايا الدينية إلى الوقائع التجريبية. وعلى ما ذكر دونالد هاسون (١٩٤٠م) هذا الخطأ هو نقض لقانون اللغة التأملية للدين[٢].

مضافاً إلى أن هذه النظرية لم تصل إلى تصور صحيح عن البنية المعقدة للغة الدينية، والتي تشتمل على قضايا ميتافيزيقية، وأخلاقية، وتاريخية ونحو ذلك، وهي تُبقي على السؤال الأساسي دون جواب وهو: اللغة الإنسانية هل يمكنها أن تتحدث عن الواقعية الغائية (والتي هي الله بنظر المتدينين)؟ من جهة أخرى، ينظر التحليل اللغوي إلى الطريقة العلمية لاستعمال اللغة الدينية في الحياة الدينية للإنسان. وهنا نقطة إيجابية وهي أن الدين طريقة للحياة وليس هو مجرد مجموعة من الآراء والتصديقات؛ ولكن هذه الطريقة تُغفل أمراً أساسيّاً وهو أن العادات الدينية في مجتمع ما تفترض وجود مسلّمات خاصة. وذلك خلافاً لنظرية الأداة التصورية التي ترى في المسلَّمات الدينية نتاجاً إنسانيّاً ينفع في بعض الاهداف الخاصة. وبعبارة كابلستون، إذا كانت الألفاظ التي تخبرنا عن الله لا معنى لها سوء إيجاد هذا السلوك الخاص في المخاطب فمن الصعب القبول بكونها تملك تأثيراً[٣].

---

(١) عقل واعتقادات ديني، ص٢٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٠.

(٣) كابلستون، فردريك، فلسفة معاصر، نقله إلى الفارسية علي أصغر حلبي، الفصل٧، ص١١٧.



٣ ـ الرمزية في اللغة الدينية (المعرفة غير الواقعية)

ظهر مما تقدّم أن كلاً من التحليل الذي قدّمه المذهب الوضعي عن اللغة الدينية، والذي يرى أنها تفتقد للمضمون أو البعد المعرفي، ومن التحليل الوظيفي للغة الدينية والذي يسعى للبحث عن وظيفة أخرى للغة الدينية غير المعرفة، لم يتمكنا من تقديم بيان منطقي للغة الدين. الأمر الذي أدى إلى أن يتجه نظر غالب فلاسفة الدين، في يومنا هذا، إلى مسألة البحث عن المضمون المعرفي للغة الدينية. ومع ذلك، فإن جماعة تعتقد بأنّ هذا المعنى لا يمكن أن يكون معنى حقيقيّاً (Literal) وغير رمزي. ويعتقد هؤلاء أنه وفراراً من التشبيه لا بد من أن يكون الكلام الذي يدور الحديث فيه عن الله حاملاً لمفاهيم رمزية (Symbolic)؛ وإن كانت هذه النزعة الرمزية، لها تجليات مختلفة فترى في مثل: (النماذج الدينية)[١]، و(الحكايات)[٢]، و(الاستعارات)[٣]، و(التمثيلات)[٤]، الجوهر الأساسي للمقولات الدينية.

والالتزام بنوع من الرمزية في اللغة الدينية ليس أمراً جديداً. فالكثير من المفكرين المسيحيين لا يرون في قصة طوفان نوح إخباراً عن حادثة تاريخية، بل هو طريقة رمزية لبيان بعض الأفكار الدينية؛ كما في إرادة الله عز وجل تحذير العباد المذنبين، ولكنه في بعض الأمور الأخرى يُظهر رحمته ولطفه. وكذلك في بعض التعابير التقليدية في النصوص الدينية، مثل: الصخرة والعصا في ما يتعلق بالله، والتي ليس لها مفهوم ما وراء

---

(١) Ian. T. Ramsey, God about Talking , PP, 76 - 79.

(٢) cf: Alasdair Macintyre, The logical Status of Religious Bellef In Metaphysical Belifes (1957: 2 nd ed London: Scm Press, 1970, PP, 158 - 201: and I an Crombie, the Possibility of Theoliyical Statements , p, 60.

(٣) cf: Paul Ricoeur, Biblical Hermeneutics, in J. D. crossan, ed Semiea 4 (Missoula, Mt¤ Scholars Press, 1975: PP, 29 J148.

(٤) cf: RTonald Hepburn, Christianity and Paradox PP. 192 - 204.



اللفظ، بل المراد منها أن تكون رمزاً للمآل والنصرة في الشدائد وعند الصعاب. والرمز، بهذا المعنى هو شيء أو فعل أو وضع ملموس يمكن عن طريق نوع من التداعي لا سيما ما بُنِيَ منه على أساس التشابه من استخدام الرمز لبيان الغرض الأساسي من القول.

إن تفسير الرمز في الاستخدام التقليدي، يشمل بشكل ضروري قسماً من البحث الكلامي الذي يتناول المقولات الرمزية التي تدل على بعض الصفات الإلهية. ولكن بعض النظريات المتأخرة ادّعت أن كافة المسائل الكلامية هي رمزية. والبيان المؤلف لهذه النظرية هو أن المقولات الكلامية هي قضايا رمزية تعبّر عن الأهداف الأخلاقية، والاتجاهات أو القيم. وهذا الاتجاه قدّمه جورج سانتايانا بنحو تفصيلي ويطابع تقليدي، كما قدّمه بريث وايت بنمط معاصر. ويرى سانتايانا أن كل تعليم ديني يشتمل على جزءين: جزء وجودي منه يتكون من رؤى أخلاقية، أو قيم، والجزء الآخر هو الظاهر الشاعري أو التصويري للجزء الأول. ولذا فالتعليم الديني الذي ينص على أن العالم المادي مخلوق من قبل إله واحد مالك لهذا الإنسان وهو خير محض ومتعالٍ هو صورة ظاهرية لهذه الرؤية التي تعتبر أن كل شيء في هذا العالم قابل لأن يُستفاد منه في الحياة البشرية. فقصص المسيحية في موضوع التجسّد، والموت الفداء، وإعادة الحياة إلى عيسى المسيح، هي نماذج بيانية لإظهار أن العفو والتسامح هو ذو قيمة أخلاقية عليا[1].

ويعتقد الكثير من اللاهوتيين الغربيين المعاصرين أن الكلام الذي يتناول الله عزَّ وجلّ، هو في الأساس رمزي لا يمكن استيعابه، واستعاري، لا يمكن ترجمته إلى أحكام حقيقية[2].

---

(١) زبان ديني، نقلاً عن: دائرة المعارف فلسفي، بل إدواردز، ج٧، ص١٦٩ ـ ١٧٣.

(٢) cf: Santayana George, (Reasonin Religion) In life of Reason The (New York: Scribners, 1905 - 1906, W.M urban, language and Reality (New York: Macmillan, 1939), Philip Wheelwright, Barning Fountain The (Bloomington¤ Indiana university Prss, 1945).



إن الاعتقاد بأنّ اللغة التي تتحدث عن الله لا بد من النظر إليها على أنها هي كافة بنحو الرمز والاستعارة، تنتقل بنا إلى مسألة مهمة هي معرفة الوجود. وهذه المسألة تنشأ من النظر إلى الله على أنه موجود (متعالٍ) أو (مختلف تماما). ولغة الإنسان تتناسب مع الحديث عن الأعيان والأحداث العادية في الحياة العادية للإنسان؛ وعليه كيف يمكن لهذه اللغة أن تُستخدم للحديث عن الله الذي يختلف تماماً عما ندركه؟

ول تيليش

لقد تبنى پول تيليش (Tillich Paul ـ ١٨٨٦ ـ ١٩٦٥م) هذا الموقف، فذكر أن الله ليس موجوداً ما (being)، بل هو أساس الوجود (Being Grounf The)[1]. وعليه، فلا يمكننا سوى استخدام بعض الكلمات وبنحو رمزي في ما يتعلق بالله. نعم هذه الرموز تعيننا على تجربة لقاء الله، دون أن يكون لها دلالة بأي نحو على أمر واقعي يتعلق بالله. وهذه النتيجة تترتب على الاتجاه الذي يرى أن القضايا الرمزية لا تلازُمَ منطقياً بينها من تناقض أو نفي أو استلزام، ولذا لا يمكننا التعرض للبحث الاستدلالي عن صدقها أو كذبها بنحو حقيقي. وعلى أساس هذا الاستنتاج قد تكون القضايا المتناقضة تماماً صادقة، أو ذات فائدة، إذا نُظر إليها من ناحية كونها رموزاً، ليتمكن الإنسان من الالتقاء في زمان ما بالأمر القدسي أو تفتح له باباً جديداً للتجربة. وقد تبنى هذا الرأي مفكرون آخرون غير تيليش أمثال كارل بارت، جان كواري، إميل برونر، ورودلف أوتو.

يقول تيليش: إن لغة الدين رمزية ووظيفية أي هي لغة الرمز والتمثيل أو الحكاية (Representative). والفرق بين الرمز والعلامة هو في أن الرمز شريك للواقع الذي يشير إليه؛ كعلَم الدولة، الذي يرمز إلى قوة الدولة وقدرتها. ولو وقع السؤال: ما سبب الحاجة إلى الرمز؟ فهذا السؤال يعود

(١) عقل واعتقادات ديني، ص٢٧٥ ـ ٢٧٦ و٢٨٠.

في الواقع إلى الوظيفة الأساسية للرمز، أي بيان مراتب من الواقع مصيرها البقاء في الخفاء لولا الاستعانة بالرمز، ولا يتيسر الوصول إليها عن غير طريق الرمز. فكل رمز يحكي عن رتبة من الواقع لا يمكن للكلام غير الرمزي أن يقوم بالحكاية عنه. ولذا كانت الرموز الدينية تؤدي دوراً في بيان مراتب من الواقع لا يمكن معاينتها من خلال أي طريق آخر[1]. وعليه فلا ينبغي لنا حمل العبائر الدينية على اللغة المتعارفة. ولا طريق لنا في اللغة الدينية إلا الاستفادة من الرموز؛ وعليه كان لا بد لنا من الاحتراز عن حمل كل ما ورد في النصوص الدينية عن الله على معناه الحقيقي. فكلمات اللغة وُضعت للدلالة على مصاديق تتصف بأنها محدودة، واستخدام هذه الكلمات في الموجود اللامحدود لا شك في أنه سوف يكون خروجاً عن المعنى الحقيقي لها.

تشترك نظرية تيليش مع نظرية آكويناس في العقد السلبي لها. والاختلاف بينهما إنما هو في العقد الإيجابي، فتيليش يتبنى اللغة الرمزية، وآكويناس يتبنى اللغة التمثيلية. ويرى تيليش أن دور الدين هو دور رفع حاجة قائمة لدى الإنسان، فهو الذي يخلّص الإنسان من الشك، ودين الله يعرفنا العقل (أنا لوجوسي ـ logos ـ[2]) والمفاد الرمزي لهذه القضية هو أن علينا استخدام عقولنا، وليس مفاد القضية أن الله موجود عاقل. وعليه فلا مفرّ لنا في اللغة الدينية إلا من الاعتماد على الاستفادة من الرموز. وقد أثرّت هذه النظرية التي ترى أن المضامين الدينية ليست لغتها الحكاية ولا تأكيد دعاوى، بل هي تعبير عن بُعد في التجربة أصيل ودون واسطة، وبشكل واسع على الأبحاث التطبيقية لعلماء الدين المعاصرين نتيجة جهود رودلف أتو ويوآخيم واخ (Wack Joachim)، الشخصيتين اللتين وقعتا تحت تأثير شلاير ماخر[3].

---

(١) إلهيات فرهنگ، ترجمة مراد فرهاد پور، ص٦٤ ـ ٦٦.
(٢) اللوجوسي، العقل، المبدأ العقلاني في الكون في الفلسفة اليونانية القديمة (المترجم).
(٣) تجربة ديني، ص٤٩.



راندال

يقدّم راندال (Randall J.H.) وبتأثير من تيليش في كتابه وظيفة المعرفة في الأديان الغربية[1] نظريته حول الدين واللغة الدينية، وهي تتشابه، إلى حد كبير، مع رمزية تيليش. يرى راندال أن الدين هو نوع من النشاط البشري كالعلم والفن، يؤدي دوره الخاص به في الثقافة الإنسانية، وهو السبب في انسجام الداخل مع الخارج لدى الإنسان. وما يهمنا معرفته بحسب ما يذكر راندال هو أن الرموز الدينية مع الرموز الاجتماعية والفنية تتعلق بمجموعة الرموز التي هي غير تمثلية وغير معرفية. وبعبارة أخرى، هذه الرموز غير المعرفية هي رموز لشيء خارجي ولا شيء آخر إلا تأثيرها فيه[2].

ويعتقد بأن الرموز الدينية هي ذات أدوار أربعة يترتب عليها نتائج: الأول، أن هذه الرموز تتطلب إحساسات، ولهذا تعمل على دعم التعهد العملي للبشر بما يُفكر بأنه الحق. الثاني، أن هذه الرموز تُعطي دافعاً لحس التعاون والتضامن، والانسجام الاجتماعي إنما يتحقق من خلال ردة فعله المشتركة إزاءها. الثالث، أن هذه الرموز تكفل نقل مختلف التجارب التي لا يمكن بيانها من خلال اللفظ اللغوي. وهذه النقطة بالذات هي التي نالت تأكيد يونغ حيث قال: الدين لا يصير قديماً، لأن لدينا حوائج لا تنتهي، وحالات في داخلنا لا يمكن بيانها بأي لغة، إلا بلغة الدين والتي هي لغة الرمز والأسطورة. ولذا تحل هنا اللغة الكنائية محل اللغة الحقيقية[3]. الرابع، أن هذه الرموز تساعد أيضاً على معرفة التجربة البشرية، وهي جهة من هذا العالم الذي نطلق عليه تسمية (النظام الأفضل) أو النظام الإلهي

---

(١) Religion western Role in Knowledge The.

(٢) هيك جان، فلسفة دين، ص١٨٣، نقلاً عن:
Randall, Religion western Role in Knowledge The. (boston: Beacon Press, 1958 PP, 114.

(٣) زبان ديني، الكراسة الثانية، ص٦٧.



وتعمل على إيضاحه وتقويته. ويذكر راندال: الله هو هذه الآمال، والقيم التي تتحكم بسلوكنا، والرمز الذهني للبعد الرائع في هذا العالم، ولا يشكل واقعاً مستقلاً عن الذهن البشري. الله عادل، يعني أننا نحب العدالة...[1].

إن النتيجة المترتبة على هذه الأدوار الأربعة هي أن لغة الدين هي لغة إنشائية وإحساس إنشائي، وهي نشطة (Active) في كلا القسمين أي بيان الإحساس وإيجاد الإحساس[2].

إن الإشكالية الأساسية التي تواجهها النظرية التي ترى لغة الدين غير معرفية، هي أنه ما لم يكن هناك حقيقة فلا يمكننا أن نتصور حدوث أي نشاط، أو تغيير واقعي وثابت في وجود الإنسان، وعليه لا يمكننا الحديث عن تأثير للدين، مع أننا لا نلتزم بوجود منشأ واقعي للدين وراء الذهن.

أرنست كاسيرر

انطلاقا من هذا الرأي الذي ينظر إلى لغة الدين على أنها لغة الإبراز والإبانة اتجه أرنست كاسيرر في مقترحه للفصل بين لغة الأسطورة ولغة الاستدلال العلمي[3]. ويتبنى كاسيرر القول بأن مسائل اللاهوت مخبوءة على شكل رموز منحصرة بشخص ويصطلح عليها تسمية (الشكل الأسطوري). ويرى كاسيرر أن هذا الشكل الأسطوري نجده، في أفضل تجلياته، في الأساطير التي يراها البدو من الناس، والتي تقوم على أساس نوع من التصور عن هذا العالم يختلف بنحو فاحش عن النحو الذي اعتدنا عليه. وفي الشعور الأسطوري لا فصلَ دقيقاً بين الذهن والعيان كما لا حدَّ معيّناً بين الرمز والشيء، أو بين الأمل والعمل والإدراك والتخيّل.

---

(١) المصدر نفسه، عن كتاب راندال، ص١٢ و٣٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٧.
(٣) تجربة ديني، ص٤٨.



ويرى كاسيرر وأتباعه مثل سوزان لانغر، بأن اللاهوت المتطور هو الذي يقوم بالتوفيق بين الأنماط العلمية والأساطير. وعلى أساس هذا الرأي فاللاهوت هو نظرية عن العالم يتوصل من خلاله إلى مُعطى جديد بالسعي غير ذي الجدوى إلى جعله عقلانياً، ولو أردنا الحكم عليه بالمعايير العقلانية فلن يقتصر أمره على أن يصبح دون أساس، بل إنه سوف يصبح بلا معنى[١].

اتجاهات الفرق المسيحية المتنوعة

إن ما أدى إليه البحث عن جواب لمعضلة التعارض بين العلوم التجريبية والمفاهيم الدينية في عالم المسيحية في القرن العشرين، هو ولادة نظريات متنوعة، وقد أبدت الكاثوليكية الرومية وغالب الفرق الأساسية للبروتستانتية ـ غير مجموعة صغيرة من الأصوليين ـ والمعمدانيون الجنوبيون (Baptists) نوعاً من الاتجاه الجديد حول مفهوم الوحي وحقيقته. ويذعن هؤلاء بأن الكتاب المقدّس هو شاهد إنساني على الوحي الأول، الذي وقع في حياة الأنبياء، لا سيما في شخص المسيح.

ويتجه الكثير من التقليديين والبروتستانت الإنجيليين إلى التأكيد على محورية عيسى، دون التأكيد على عدم إمكانية الخطأ في التفسير المتمحور حول اللفظ في الكتاب المقدّس. ويؤكد هؤلاء على قدرة الكتاب المقدس على تنوع الفهم، بنحو لا يكون مهدداً من العلم الحديث، ولا حامياً له. ويرى الكثير من أتباع الكنيسة الإنجيلية ممن هم من الجماعة التي ترى محورية اللفظ بأن العلم والدين يرجعان إلى مجالين منفصلين في الحياة الإنسانية. وهنا نجد أنّ ثمة اتجاهين وهما اللاهوت الجديد، أي البروتستانت، أوالأرثوذكسية الجديدة، والنزعة الوجودية يؤكدان على



(١) زبان ديني، نقلا عن دائرة المعارف فلسفي، پل اداواردز، ج٧، ص٥٨.

الفصل الصريح بين العلم والدين. وقد توصّلا إلى ذلك استمراراً منهما في الإرث الفكري لكنت وفي بيان اختلاف المنهج في هذين المجالين.

إن هذه الاتجاهات، على الرغم من كونها تختلف عن الاتجاه الوظيفي في التحليل اللغوي، فإنها تشابهها إلى حدّ كبير. والنظرة التي يتبناها أحد هذين الاتجاهين، وهو البروتستانت أو الارثوذكسية الجديدة (- orthodoxy neo) مع القبول بالنتائج التي توصلت إليها الدراسات الجديدة حول الكتاب المقدس، وكذلك النتائج التي توصلت إليها التحقيقات العلمية، هي التأكيد على الحركة الإصلاحية التي تقوم على أساس محورية المسيح وتقدّم الوحي[1].

الأرثوذكسية الجديدة لكارل بارت

يتجه التعامل مع الكتاب المقدّس اتجاهاً أكثر جدّية، ولكن لا على أساس محورية اللفظ، من وجهة نظر لاهوت الأزمة، أو اللاهوت الديالكتيكي الذي أسسه كارل بارت (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨م) اللاهوتي السويسري والتي كان لها تأثيرها الكبير على الفكر البروتستانتي في هذا القرن وكان لها صداها على كتابات إميل برونر (١٨٨٩ ـ ١٩٥٧م) ورانيهولد نيبور (١٨٩٢ ـ ١٩٧١م) الأمريكي. ومع تأكيد بارت على الوحي المتجلّي في شخص المسيح، يرى الكتاب المقدس مدوَّناً بشريّاً صرفاً يشهد على هذا الواقع الوحياني. وطبقاً لهذا الاتجاه فإن الكتاب المقدس لا يتحدث بشيء معتبر في المسائل العلمية، والآراء والعقائد (العلمية) للكتاب المقدّس هي نظريات مغشوشة بالعهد القديم. وبحسب قول نيبور، إننا لا بد وأن نبحث عن باطن الكتاب المقدس لا عن ظاهره، كما نشاهده من قبل غالب الباحثين المعاصرين في الكتاب المقدس. فقصة الخلق هي عبارة عن وصف كنائي وتصوير رمزي لارتباط الإنسان والعالم بالله.

---

(١) باربور، إيان، دين وعلم، مسائل تاريخي ومعاصر، الفصل ٤، نقله إلى الفارسية پيروز فطروچشي، مجلة ذهن، العدد٣، ص٩٩.



وعليه كان لا بد من فصل المعاني الدينية عن علوم العالم القديمة (الكوزموغرافيا) والتي تم بيان تلك المعاني من خلالها. فآدم في الكتاب المقدس ليس لزاماً أن يكون شخصاً معيناً في التاريخ، بل هو كناية عن كل واحد من بني آدم حيث ينتقل من البراءة إلى المسؤولية ومن العصمة إلى العصيان. وهذه التعاليم الدينية لا ربط لها بالتوصيفات العلمية عن منشأ الإنسان ومبدئه. من هنا وعلى أساس هذه الرؤية، تبقى النصوص الدينية بمأمن من أن تكون هدفاً للهجوم الديني، وليس بين العلم والدين أي تزاحم أو توافق[1]. ويتجه كارل بارت، على ما يظهر من كتابه تفسير رسالة رومية، إلى العبور عن ظاهر الكتاب المقدّس والاتجاه ناحية الخروج بتفسير باطني كامل ولاهوتي للكتاب المقدس[2].

ومن وجهة نظر الأرثوذكسيين الجدد يكون الفارق بين المنهج العلمي واللاهوت، هو في الموضوع. فاللاهوت يرتبط بالبحث عن الله الذي لا يشبه هذا العالم الذي ـ العالم ـ هو موضوع البحث العلمي. فالله يُعرف فقط من جهة تجليه في المسيح، ولكن العلم يتقدّم من خلال الجهد البشري ولا يمد الإيمان الديني المنوط، بشكل كلي، بالساحة الربانية بأي شيء.

وجودية بولتمان

الوجودية هي من الاتجاهات الأخرى التي تؤكد على الفصل بنحو حاسم بين المجال العلمي والمجال الديني. ويرى الوجوديون المسيحيون، كسائر الوجوديين، أن الفصل بين المناهج المعتمدة في اللاهوت والعلم، يرجع إلى التقابل الموجود بين ما يكون معلوماً لهذا الإنسان، وبين ما لا يكون معلوماً، والأولى لا يمكن التعرّف عليها إلا من خلال الارتباط بها

(١) راجع، علم ودين، ص١٤٤ ـ ١٤٧.
(٢) علم التفسير، ص٤٢٩.



ذهناً (involvement Subjectived) والثانية من خلال نوع من الانفصال العياني (Objective odetachment) والمختص بالعلماء.

ويعتمد بيان رودلف بولتمان (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦م) على أن الكتاب المقدّس يتسامح في الحديث عن الفعل الإلهي في قالب اللغة العيانية، وكأن فعله يمكن وصفه بلسان الزمان والمكان. وهو يرى أن أنواع المصطلحات التي ترتبط بالواقع الخارجي للصفات الإلهية هي أفضل من الزمان والمكان ويطلق عليه الأساطير. ويقول: إننا نعلم، وفي ظل القوانين العلمية، أن الحوادث الزمانية والمكانية محكومة بقوانين العلية. وكذلك نعلم من خلال علم اللاهوت أن الله أفضل من المادة والطبيعة وأن أفعاله لا يمكن أن يكون لها وجود مادي في ساحة الحوادث الطبيعية. ومثال ذلك الاعتقاد بخلق العالم، فإنها ليست تعابير حقيقية عن منشأ ومبدأ العالم، بل هي إقرار بواقع أننا من الله وعليه اعتمادنا في كل شيء. وعليه فالرسالة التي جاءت بها المسيحية لا تعود إلى الحوادث الخارجية في العالم، بل هي ناظرة إلى معرفة جديدة بأنفسنا التي وهبنا إياها الله في حياتنا هذه. وعليه فاللاهوت الذي يرجع إلى مجال علوي منا، لا يتصل بالعلم، الذي يبحث عن الأشياء من غير ذوات الأرواح في العالم الخارجي دون أي التزام قلبي. ويرى أن بإمكاننا ترجمة المعاني الأساسية التجريبية لهذه العبارات إلى لغة معروفة للإنسان، أي لغة الآمال، والأمنيات، والاختيارات والإمكانات الجديدة للاحتفاظ بها لحياتنا[1].

ويعتقد بولتمان بالأسطورة حتى في ما يتعلّق بعالم الآخرة ويقول: لا يمكن إحياء الموتى، ولا بد لنا، لكي نعطي أهمية لوجود البعث في حياتنا الفعلية، من التعامل مع هذا الأمر الأسطوري على أساس أنه أسطوري. إن الحديث عن البعث هو في الواقع حديث عن القدرة الفائقة على الغلبة على

(١) دين وعلم، مسائل تاريخي ومعاصر، الفصل ٤، العدد٣، ص١٠١.

الإثم والخلاص من الإثم. فالأفراد الذين يُبعثون هم الذين يصلون إلى الحياة من خلال قيامهم بالتعهد ثانية بالسعي لنيل كمالهم[1].

ويشرح لونغدون غيلكي (Gilkey Longdon) هذه الثنائية ـ العلم والدين ـ بالنحو الآتي: العلم أمر عام وقابل للتكرار في البحث عن توضيح للمعطيات العيانية. والدين يبحث عن علة وجود النظم والجمال في العالم وعن تجاربنا في حياتنا الباطنية (الذنب، والاضطراب والضياع من جهة، وعن السكينة، والاطمئنان، والكمال من جهة أخرى). العلم يبحث عن الكيفية العيانية (objective how). وأما الدين فيبحث عن تساؤلات الإنسان الشخصية عن المعنى والهدف وعن المصير والعلة الغائية. أساس اعتبار العلم هو عبارة عن الانسجام المنطقي والاكتفاء بالتجربة (adequancy experimental) وأما الاعتبار النهائي في الدين فهو لله والوحي الذي يمكن إدراكه عن طريق أشخاص أعطوا البصيرة وتؤيدها تجربتنا. العلم يوفر لنا استنتاجات كمية يمكننا اختبارها بالتجربة.

لا بد للدين من أن يستخدم لغة التمثيل؛ لأن الله متعال؛ ويرى غيلكي أن قصة الخلقة ليست إخباراً تاريخياً عن تاريخ الطبيعة بل هي تعبير رمزي عن العالم المتصف بالخير والنظم والمرتبط في كل لحظة بالله[2].

وكذلك الحال مع كالين براون (١٩٣٢م) فإنه، بعد نقله للاتجاهات الرمزية والتمثيلية وبيانه لكيفية تطبيقها على النصوص الدينية المسيحية، يقول: (يتضح مما ذكرناه إلى الآن أن لغة الدين ليست ذات مفاهيم تصورية، بل تمثيلية؛ كالمثل الذي يحمل مفهومين. الشيء الذي يتم بيانه بالمصطلحات الدنيوية، ولكن مفهومه الأساسي في ما وراء هذه الكلمات. وعلى ما ذكره آكويناس أنه لو كان له مفهوم لكان هو هذا المعنى التمثيلي.

---

(١) راجع، عقل واعتقادات ديني، ص٣٢٤.
(٢) دين علم مسائل تاريخي ومعاصر، الفصل ٤، مجلة ذهن، العدد٣، ص١٠٢.



والتعابير الدينية لا تشبه تماماً الشيء الذي نشير إليه ولا تختلف عنه تماماً. فإذا كان حقيقياً فلا بد من وجود شبه أساسي بينها).

إن اعتماده في كلامه على ما ذكره آكويناس، وإن كان يظهر منه أن يؤمن بكون المعرفة متعلقة بالواقع في اللغة الدينية، إلا أن التوضيح الذي يضيفه والأمر الآخر الذي يبينه، يوصلنا في النهاية إلى النتيجة التي هي عبارة عن نفس نظرية التمثيل عند تيليش. ويذكر في توضيحه أن تصديق موضوعات اللغة الدينية يستند إلى التجربة الدينية، ويقول: إن اللغة التمثيلية قابلة للتصديق من قبل الشخص المؤمن، لأنها ترتبط بتجربته في ما يتعلق بالله. وهي معتبرة لأنها لا تنير حياته فقط بل حياة جميع أهل الإيمان. وأما بالنسبة إلى الأمر الثاني فيقول: (نصل الآن إلى الأمر الثاني، وهو أن كون أي نوع من الرمز أو التعبير الديني له معنى أو غير ذي معنى، لا يعتمد على نفس الجملة، بل يرتبط بالقائل والسامع أيضاً). ثم يربط هذا النقص بتجربيات أولئك[1].

والنظرية الأخرى، في هذا الباب، هي ممن يرى أن القضايا الدينية تتعلق بنحو الحصر بالاستخدام الوجودي، وهي ترجع إلى مسائل الموت والحياة ونشأة الظواهر والاتجاهات. ويعتقد هؤلاء بأنّه لا يترتب على الإيمان أي علم جديد، بل هي سبب لقيام وجود جديد. وعليه لا ينبغي النظر في القضايا الدينية بشكل منفصل عن العلاقة بالآخرة، والتي هي محور الحياة الباطنية للإنسان، وكذلك أثرها في مختلف التحولات. فبعض هذه القضايا تبعث على الاطمئنان وتعين المرء على مواجهة مستقبله المجهول، وبعضها يبعث على التحدي والشجاعة، وبعضها يتضمن صرف إصدار حكم، وتستتبع الضعة والحسرة، وهي كلها ترتبط بالحياة الباطنية وهداية الإنسان. ويرى هؤلاء أن الهدف الأساسي للدين هو التحولات الشخصية.

(١) براون، كالين، فلسفة وإيمان مسيحي در قرن بيستم، ص١٨٠ ـ ١٨٣.



ويعتبر بعض الباحثين أن للدين دوراً بارزاً في اللغة، وهو في أنه يوضح معنى العبادة ويدعو إليها. فاللغة تقوم على نشاط مجتمع ما، ولا يمكن لها أن تنفصل عن الأهداف المنظورة منها. واللغة الدينية لا تقوم على أساس الدعوة إلى العبادة فقط، بل تقوم على خدمة أداء العبادة، ووظيفتها تمجيد الخالق، لا وصفه. كما أن اللغة الدينية تعمل على تطوير التجربة الدينية، وتعيد المتكلم والسامع إلى منابع التجربة التي تعود في جذرها إليها. ودورها البارز يتمثل في إيجاد الدافع للتحولات الدينية والتجارب الجديدة[١].

يقول إيان رمزي، وهو من اللاهوتيين: (الدور الأساسي للغة الدينية هو في التذكير بالعهد. وقاعدتها المنطقية أو أساسها شبيه بالقضايا التي ترجع إلى حث الفرد على الوفاء، كاحترام الإنسان لأمته، وفاء الملحد بركاب نفسه، وعطف الرجل على زوجته. والعهد الديني هو أجمع من هذه كلها وهو عجين من الرموز والصور المؤثرة التي نملك حساسية اتجاهها. والعهد الديني هو ميثاق جامع أمام الوجود، شيء لا دور فيه للبحث والبرهان. ووظيفته أن يذكر من الحكايات ما يدفع الإنسان إلى البصيرة والتميز. والعهد هو بمثابة الاستجابة لهذا الدافع؛ وعليه فكلمة الله هي، للإنسان المتدين، كلمة البداية، وكنز لا يفنى، وتوجيه وبيان للآخرة، والتي هي تجلٍّ لهذا العهد)[٢].

وكذلك يذكر بال هلمر (Holmer Paul)[٣]: (أنّ نجاح أي داع صحيح أخلاقي وديني، هو في تمكّنه من أن يؤدي إلى الاطمئنان، والتغلّب على اليأس، ومواجهة الابتلاءات والرغبات الدنيوية. إن الهدف من القول الديني، عندما يتم تلقين حياة إنسان به، بنحو يكون محكوماً بباعث

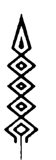
---

(١) پراون، كالين، فلسفة وإيمان مسيحي در قرن بيستم، ص١٨٠ ـ ١٨٣.

(٢) langage Religious, PP. 37,47.

(٣) religion of language and language Scientfic the, PP. 47,53.





أخلاقي ـ ديني وحيد، هو وإلى حد كبير، الوصول به. وكما أن لغة العاشق لا تحتاج إلى بيان علمي، ولا شاهد عليها سوى هذا الشعور، فكذلك لغة الإيمان لها طريقها الخاص واستخدامها الخاص ومعناها الخاص)[1].

وأما جورج ليندبك (Lindbeck George) فيقوم بالمقايسة بين نظرية التحليل اللغوي ونظريتين أخريين حول التعاليم الدينية:

أ ـ التعاليم الدينية في النظرية الخبرية (propositional) هي دعاوى صادقة عن الوقائع العيانية. فالمسيحية تدّعي، وعلى أساس التفسير التقليدي، أنها على الحق، وأنها تتمتع باعتبار عام، وأنها مُوحى بها عن طريق ما وراء الطبيعة. وإذا كانت كل واحدة من التعاليم صادقة أو كاذبة، ولا يمكن الجمع بينها وبين المعلومات التي هي على طرف نقيض لها، فعندئذ لا وجود إلا للإيمان الحقيقي. والنظرية الخبرية هي صورة من أصالة الواقع؛ لأنها تقوم على التصديق بأننا نتمكن من الوصول إلى قضايا تحكي عن الواقع كما هو في نفسه.

ب ـ التعاليم الدينية في النظرية التي تعرف بالتعبيرية (expressive)، تكون رموزاً للتجارب الباطنية. واللاهوتية الليبرالية تتحدث عن كون التجربة أمراً مقدساً في كافة الأديان. ولما كانت التجربة الأساسية يمكن أن تتخذ رموزاً متنوعة، أمكن لأتباع مختلف التقاليد من تعليم بعضهم البعض.

وتتجه هذه النظرية إلى التأكيد على الجانب الخاص والشخصي للدين، قبل الجانب العام.

ج ـ التعاليم الدينية في نظرية التحليل اللغوي والتي يعتبر ليندبك من أنصارها، هي قوانين للمحتوى ترتبط بالصور الفردية والاجتماعية من الحياة. فالأديان تعاليم للحياة، وهي مناهج للحياة يمكن من خلال العمل بها من الوصول إليها. ويحتج لذلك بأن التجربة الشخصية لا يمكنها أن

(١) علم ودين، ص٢٨٢ ـ ٢٨٥.



تشكل نقطة البداية؛ لأن هذا النوع من التجربة يكون خاضعاً، في تكوّنه، للأطر الفكرية واللغوية[1].

وهذه النظرية هي منشأ القبول بكافة السنن الدينية، بدون إدعاء الحصر في واحدة منها (التعددية). وفي الوقت نفسه، لا مجال فيه للنزعة الوظيفية أو غير الواقعية، ولا دور فيها للتصديقات ودعاوى الصدق، ولكل نظام ثقافي نظامه الخاص به الذي يكفيه.

٤ ـ نظرية المعرفة الواقعية

آلستون وإحياء نظرية توما الأكويني

في مقابل التفسير الرمزي للغة الدينية والذي تمّ تبنيه في الغرب المعاصر، فإن لإحياء النظرية التقليدية الأكوينية أنصاراً جدّيين، ويعتقد هؤلاء بأن لغة الدين، قد تكون رمزية وقد تكون حقيقية، والقسم الرمزي منها ناظر إلى الله وهو مما يمكن ترجمته إلى لغة حقيقية. فعلى أساس نظرية الحمل التمثيلي لآكويناس، من المسموح لنا أن نتحدث عن الله ببعض المقولات التي تجعله من بعض الجهات شبيها بالمخلوقات. وهذه النظرية اللغوية قُدّمت لبيان الاستخدامات المختلفة لمفردة ما في النصوص اللغوية المختلفة. ونظرية ويليام آلستون (١٩٢١م) تتشابه مع هذه النظرية فهو يعتقد بأن ما ذكره آكويناس من التمايز بين نحو الدلالة (Signification of Mode) أي صورة اللغة، وكمال المدلول (Perfection Signified) أي الواقع الذي يجري الحديث عنه، هو مفتاح حل مشكلتنا في هذا المجال.

فهنا، الكمال هو بمعنى (الخصوصية) و(الصفة) التي قد يرجع إليها المحمول. ولا يرى آلستون مانعا من القول بأن لغتنا قاصرة عن الحديث

---

(١) راجع، (دين وعلم، مسائل تاريخي ومعاصر)، الفصل ٤، مجلة ذهن، العدد٣، ص١٠٤ ـ ١٠٥.



عن الله. وصنع هذه اللغة مبني على فرض الاختلاف بين العين (Object) والأوصاف؛ وعلى هذا الأساس، فبعد حمل المحمول على الموضوع، يتم التعرف على الموضوع على أساس أنه موضوع متمايز من سائر أنواع الموجودات. وأما الله فهو صرف الوجود، ولا محل فيه لأي نوع من التمايز والتعدد؛ ولذا لم تكن لغتنا لغة مناسبة للحديث عن الله. فعندما ننسب العلم إلى الله، فإن ذلك يدل على أن بين الله وصفة العلم اختلافاً وتمايزاً، كالتمايز والاختلاف بين البشر وعلمهم؛ مع أن مثل هذا التمايز والاختلاف لا يكون واقعيّاً في ما يرتبط بالله. وطبقاً لاستدلال آلستون هذا يمكن القول أيضاً إن الألفاظ البشرية غير قاصرة عن بيان مضمونها الخاص بها. أي من الممكن أن يكون هناك واقع أصيل تكون المفردات اللغوية ناظرة إليها. ويذكّر هنا بأن نحو دلالة لغتنا قد لا تكون مؤدية، ولكن مع ذلك، من الممكن أن نستخدم هذه اللغة لأجل القيام بعملية الوصف ببعض الأوصاف. فمن الممكن أن نجرّد بعض المفاهيم كالعلم والقدرة، وذلك بإبعاد كافة خصوصيات المخلوقات (الممكنات) كالزمان، والجسمانية، وغيرهما، ليبقى المعنى الجذري لها بنحو يمكن إطلاقه على الله. ومثل هذه اللفظة المجرّدة يمكننا إطلاقها على الله، ومن خلالها نقدّم بعض القضايا الخبرية الصادقة عن الله.

وعليه فيمكننا أن نتحدث عن الله بنحو حقيقي وأن نطلق هذه المفاهيم المجرّدة على الوجود الإلهي. كما نتمكن من الوصول إلى الواقع الذي هو وراء هذه المفاهيم، بنحو يرتبط بالوجود الإلهي. فيمكننا أن نصل إلى أن الله محب، ولكننا لا يمكننا أن نصل إطلاقاً إلى أنه كيف يحب. ولكن هذا لا يعني أن الله لا يحب، أو أن تظهر منه بعض الصفات المقابلة للحب (كالبغض والعداوة)؛ ومفاد هذا الكلام أننا توصلنا إلى أن الصورة المخلوقة كالتكلم والتفكير، لا يمكنها الإحاطة التامة بالواقع الذي نتحدث عنه.

وبهذا يتضح لنا أن الكلام غير الرمزي عن الله ينقسم إلى قسمين مترابطين: مسألة معرفة الوجود ومسألة اللغة. أما مسألة معرفة الوجود فهي ترتبط ببنية الوجود الإلهي، أي إن الله الذي هو غير المخلوقات، شبيه أي شيء هو؟ وأما مسألة اللغة فهي ترتبط بأمرين أيضاً: الأول، صورة اللغة والثاني، حدّ هذه اللغة في الحديث عن الوجود الإلهي. ويرى آلستون أن الله، مع اختلافه عن البشر في جهات رئيسية، فإنّ هذه المقدمة لا توصلنا إلى النتيجة التي ترى أن لغة الإنسان عاجزة عن الحديث عن الله بشكل تام[1].

اللغة التصويرية عند مونتغمري واط

تعتبر نظرية مونتغمري واط ـ وهو من المستشرقين والباحثين المعاصرين في لغة الدين، ذات اتجاه واقعي. ويقدّم نظريته هذه ضمن هذه المقدمات التالية: إن كل مذهب يسعى لتقديم حقائق حول نشأة أو غاية خلق هذا الإنسان والعالم الذي لا بد له من أن يعيش فيه. ولكن هذه مجالات لا تقع تحت نطاق التفكير الإنساني إلا بنحو ناقص. فالواقعيات التي تهتم بها المذاهب هي من النمط الذي يعجز ذهن الإنسان عن معرفة مفاهيم كافية عنه. فلغة الإنسان تتجه في الدرجة الأولى ناحية الأشياء أو الأمور التي يُمكنه مشاهدتها. والناس، عندما تريد الإشارة إلى أمر لا يوجد له مفردات أساسية، تعتمد على المفردات ذات المعاني الثانوية، فيقولون مثلا: النهر يجري، فإن ما يحصل في النهر هو شبيه بجريان الإنسان أو الحيوان. وآثار العلماء مليئة بالاستعمالات اللغوية بنحو ثانوي. فمثلاً، عندما يراد الحديث عن الأمواج أو الذرات النورية، يتم استخدام مفردة (أمواج) وذلك من باب التشبيه بموج البحر.

---

(١) راجع، عقل واعتقادات ديني، ٢٧٨ ـ ٢٨٠ نقلاً عن:
Alston William, (Being - Iteslf and God about Talk) Journal Center 3, no.3 1984 P.21.



وقد ورد استخدام مفردة الأسطورة بمعنيين، في الاستنباط المذهبي أو الاستعمال الثانوي للغة؛ أحدهما استخدام هذه المفردة في الاتجاهات البدائية والبدوية والتي يراد منها أن هذه الاتجاهات عارية عن الحقيقة، كأسطورة الحلول عند جان هيك، فإنها بهذا المعنى. ولكن لدينا معنى إيجابيّاً آخر لمفردة الأسطورة، وهي التي يتم فيها المذهب باللغة الثانوية، وأنا اقترح استبدال ذلك بجملة (اللغة التصويرية). ومرادنا من التصوير، هو الحكاية عن بُعدين من شيء له ثلاثة أبعاد، وإن لم يقدّم لها هذا التصوير علماً بتمام الأبعاد، وعلى أي حال يكون فيه بياناً للواقع. وهذا الأمر هو الذي يسمح لنا بالقول بأن لغتنا، وإن كانت ذات جنبة تصويرية عندما نستخدمها في ما يتعلق بالله، إلا أنها تشير إلى عين الواقع[1].

أيان باربور والنظرة الجامعة للدين

يُعتبر أيان باربور من بين المفكرين المعاصرين الذين ذهبوا إلى القول بأن لغة الدين تحكي عن الواقع. وقد أدى دوره في نقد الاتجاه التحليلي الوضعي وفي إنكار الاتجاه التحليلي الوظيفي، الذي يرى أن دور لغة الدين هو دور ابرازي، ويقتصر على الجهات الشخصية والإحساسات والحث على نمط معين من الحياة.

ويعتقد أيان بأنه لا بد لنا من تصوير جامع لكون العقائد الدينية ذات مضمون معرفي، كما لا بد من سير جامع ـ كالربط بين المعطيات، والانسجام، جامعاً ومانعاً ـ لاختبار العقائد الدينية، لنتمكن من معرفة نقاط الاتفاق والاختلاف اللغوية في المنهج العلمي والديني. وهو يلتزم بالأدوار المتكاملة وغير المتعارضة بين العلم والدين والاختلاف بين دور

(١) مونتغمري، واط، برخورد آراي مسلمان ومسيحيان، نقله إلى الفارسية، محمد حسين آريا، ص٢٢٢ ـ ٢٢٤.





لغة العلم (التوقع والممانعة) والدين (العبادة والهداية)، وينفي وبشدّه التحليلات التي ترى أن الدين هو وسيلة في الأصل من قبل أصحاب التحليل اللغوي، الذين يتجاهلون الدور المعرفي للغة الدينية، ويرفض ذلك الجدار العظيم الذي أقاموه بين مختلف اللغات، ويرى في اعتبار الدين مفيداً مع عدم الإذعان بحقانيته نقضاً للغرض.

ويقول إن لغة العبادة تشتمل بنفسها على أحكام تتعلق بما يعبده الإنسان. والتعهد، يستلزم أن يكون لدى الإنسان شيء من المعرفة بما يتعهد به. وبعبارة أخرى، لا بدّ لنا من أن نسأل عن العلاقة بين اللغة الدينية، وموضوع ومتعلق العبادة والتعهد، لا عن ذهن العالم الذي يستخدمها. لا بد لأبحاثنا من أن تتجه إلى مسألة العلاقة بالآخرة، وكذلك دور العلاقة بالآخرة في حياة الإنسان. فإذا لم يقبل الناس بمدّعيات الدين الحقيقية والحقانية، فلن يكون بإمكان استخداماته المتعددة أن تكفل وصولنا إلى مكان، وإن كانت اللغة الدينية مع ما تتضمنه، لها مرجع وما بإزاء في الخارج. فمع غياب كافة عناصر المعرفة أو الموجبة للمعرفة يكون التعهد كالهواء وكالهوس النفسي. والديانة ليست مجرد تسليم فكرى ـ عقلي، ولكنها تستلزم ذلك دائماً.

والنتيجة التي يصل إليها، ختاماً، هي أن العلم والدين، مع الاختلاف الموجود في لغتَيْهما، يشتركان في أنهما مدينان للحقيقة، ويحملان رغبة بالمعرفة. والأسئلة التي تطرح في كلا المجالين، وإن كانت ذات جذر مختلف، إلا أنها تحتوي على دعاوى معرفية (Claims Cognitive) وقصد كليهما أصالة الواقع. فنحن في الدين ـ كما في العلم ـ نبحث عن واقع قابل للنقد، يكون حافظاً لهذه الحقائق التي كانت ملحوظة في التحليل الوضعي والتحليل اللغوي، دون أن نحدّد ذلك بـ (المعطيات) أو (المجعولات المفيدة). ولا يمكننا القفز على وظيفة تقييم المعرفة الدينية،



وإن لم يكن من منهج خاضع للتجربة يمكن أن ينطبق عليها. ففي اللاهوت لا بدّ من البحث وبشكل خاص عن شأن ومنزلة العقائد الدينية ودورها[1].

جون هيك ونظرية الإثبات الأخروي

جان هيك (Hick John) هو أيضاً من اللاهوتيين المعاصرين الذين التزموا بالقول بأن لغة الدين تحتوي على مضمون معرفي ويلتزم بالنزعة الواقعية. وهو ممن أظهر اهتماماً خاصّاً بلغة الدين. ومراده من النزعة الواقعية هو وجود عيان وخارج عن نفس التجربة الإنسانية تتعلق بها المسلّمات الدينية. في المقابل تنكر النزعة اللاواقعية وجود مثل هذه المتعلقات المستقلّة[2].

وكذلك يذكّر بهذا الأمر، وهو أن من الممكن أن يكون لدى شخص واحد نظريات مختلفة ومتنوعة باختلاف متعلقات اللغة ومواردها؛ فقد يرى أن لغة العلم هي اللغة العادية وأن لغة الدين هي اللغة الواقعية، ولكنه يلتزم في لغة الشعر، الأخلاق وعلم الجمال والنزعة اللاواقعية[3].

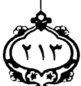
ويرى جون هيك واتباعاً منه لـ سلارس (Sellars) بأن النزعة الواقعية تنقسم إلى نوعين، نوع صاف وآخر نقدي، ويرى نفسه من أتباع النزعة الواقعية النقدية في لغة الدين. وهذا البحث يرتبط بداية بالبحث عن نظرية المعرفة، وفي مرحلة لاحقة بالبحث عن اللغة، على أساس أن المعرفة هي نتاج الواقع الخارجي والمفاهيم الذهنية واللغوية.

ويرى جون هيك أن غالب الناس هم من غير الضالعين في المباحث الفلسفية، ويحملون نوعاً من النزعة الواقعية الصافية عن لغة الدين، ولهذا

(١) راجع، علم ودين، الفصل ١٩، ص٢٨٥ - ٢٩٠ وأيضاً (دين وعلم، مسائل تاريخي ومعاصر) فصل ٤.

(٢) religion of Interpretation An Transcendent the to Response Human. PP. 172 - 173.

(٣) Hick, 1993, PP 3 - 4.



أساسه في نظرية المعرفة التي يحملونها عن العالم حيث يظنون أن العالم هو على النحو الذي يدركونه. وهذا الاتجاه المعرفي يظهر في اللغة. فالقائلون به يرون في اللغة صدى للواقع دون نقص أو خلل. وهذا الاتجاه يؤدي في اللغة الدينية إلى النتيجة التي ترى أن كل ما ورد التعرض له في النصوص الدينية هو بيان للواقع في كل لفظ منه؛ وأما النزعة الواقعية النقدية فلا تتجه نحو تفسير النصوص الدينية تفسيراً لفظيّاً، بل ترى في الكثير من الألفاظ معانيَ كنائية واستعارات، وترى فيها رموزاً تشير إلى واقع أوسع من اللفظ. وعليه فالنزعة الواقعية النقدية لا تنكر النزعة الواقعية الصافية والفهم اللفظي في اللغة الدينية، كما لا تنكر النزعة اللاواقعية وتسلّم بالوجود العياني لله والذي يشكل محور اللاهوت الديني، ولكنها تلتزم بأن تصورنا عن الله مختلف باختلاف الثقافات، وذلك بسبب كون هذا التصور يتم من خلال المفاهيم والمقولات الذهنية والثقافية[(١)].

وكما عرفنا سابقاً، فإن جان هيك يعتمد على المبنى الذي تبنّته نظرية إمكانية الإثبات الوضعية، مع اختلاف عنها يرجع إلى أن القضايا الدينية لا يرجع عنصر الإثبات فيها إلى هذا العالم، بل التجارب التي من الممكن أن تحدث بعد الموت، هي التي تقدّم لنا إثباتاً معرفيّاً في النهاية[(٢)]. وذلك حتى لا نصل، وبحسب تعبيره، إلى الجزم المسبق، والذي يجعل من المنهج الوضعي، والعلوم الفيزيائية، عرفاً معتمداً لكافة المعارف[(٣)].

ويتبنى هيك نفس الرأي الذي يراه كرمبي: أن منشأ حدوث نظريات متهافتة معرفية وغير معرفية في ما يرتبط باللغة الدينية، هو الخصوصية التي يختص بها. وبعبارة أخرى، إن الحديث عن الله، مع ما نحمله من النظرة إليه على أنه الوجود المتعالي، وما وراء الطبيعي، وأنه المحور الأساسي

---

(١) Ibid PP. 6 - 7.

(٢) فلسفة دين، ص٢١١ ـ ٢١٥؛ عقل واعتقادات ديني، ص٢٦٦.

(٣) Hick, 1985, PP. 112 - 113.



للغة الدينية، سوف يؤدي بشكل طبيعي إلى حدوث هذه الإشكالية. ومثال ذلك عندما نقول: (إن الجينات هي سبب ظهور بعض الصفات الخاصة في الإنسان) و(الله خالق الكون) فالنموذج الأول مفهوم تماماً ونحن نتفق على كيفية اختباره لمعرفة درجة صدقه. وأما النموذج الثاني فليس الأمر فيه كذلك. وهذا الأمر هو السبب في أن يظن البعض أن لغة الدين غير ذات معنى وغير معرفية، ويتجه للبحث عن معان وظيفية، أخلاقية، رمزية ونحو ذلك(١).



(١) Hick, 1988, PP. 2 - 4.



الفصل الخامس

الجذور والأسس الفكرية ـ الدينية للغرب ودورنا

نماذج من البيئة الدينية ـ الثقافية للعالم الغربي

عرضنا في الفصل السابق، وبشكل إجمالي، لمختلف الاتجاهات التقليدية والنزعات الحديثة في اللغة الدينية في العالم الفكري الغربي. وقد سعينا في عرضنا ذلك لنستمع إلى تلك الدعاوى والمقولات المتعلقة بلغة الدين، بلسان أصحابها، ومن زاوية مراقب محايد. من جهة أخرى أبدينا اهتماماً بموضوع آخر وهو ما قمنا به من سعي ومن خلال التتبع الواسع لمعرفة البيئة والأسس والمبادئ العلمية والثقافية للنظريات الجديدة في موضوع لغة الدين. وفي الختام أشرنا إلى بعض اللوازم والنتائج التي تترتب على ما هو موجود من آراء ونظريات، ولو كان ذلك على نحو الإجمال. وقد لاحظنا وجود نتائج مريرة لتلك النظريات التي ترى الدين عارياً عن أي نوع من الواقعية، أو تلك التي تنظر إليه من منظار نفعي. هذه النتائج التي بلغت درجة وجد فيها حتى المفكر الملحد أمثال راسل صعوبة في التسليم بها، وذكر: إن بإمكاني احترام الأشخاص الذين يسعون للاستدلال على أن الدين يشتمل على الحقيقة، وعليه لا بد من الإيمان به، وأما أولئك الذين يقولون: ينبغي الإيمان بالدين لأن في ذلك فائدة ونفعاً، ويرون في السؤال



عن اشتمال الدين على الحقيقة أو عدم اشتماله عليها، تضييعاً للوقت، فلا أشعر سوى بالإساءة)[1].

وأما الآن فإننا سوف نسعى لعلاج السؤال الأساسي، وهو عن دورنا ومكانتنا تجاه الاتجاهات الجديدة في موضوع لغة الدين؛ فهل تنطبق هذه النظريات التي تناولت الدين ولغة الدين في العصر الجديد في الغرب، على النصوص الدينية الإسلامية أم لا؟ وبنظرة أخرى، هل البيئة والمبادئ والأسس الثقافية، العلمية والدينية التي وفّرت الظروف لقيام نظريات جديدة في الغرب المسيحي حول فهم الدين ولغة الدين، تنطبق وبشكل كامل على العالم الإسلامي، وفكر المسلمين، وثقافتهم ودينهم ومجتمعهم، وذلك ليتم تطبيق النظريات التي ترجع إلى موضوع فهم الدين والتي قدّمها علماء يهود ـ مسيحيون لمعالجة ما واجهوه من إشكاليات وصعوبات دينية وفكرية، على دين المسلمين وعلى نصوصهم الدينية؟

لا بد لنا، لأجل الوصول إلى نظرة صحيحة تحمل الجواب عن السؤال السابق، من ذكر فهرست لبعض الخصائص الفكرية والثقافية في عالم الغرب.

١ ـ فقدان الوحي الصحيح

على الرغم من أن التفكير التقليدي السائد في المجتمعات اليهودية ـ المسيحية يذهب إلى أن ما هو مدّون في العهد العتيق والعهد الجديد هو عبارة عن الإلهام الإلهي للأنبياء والقديسين، إلا أن هذه الكتب ليست هي الوحي المنزل على موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام، بل ما هو مدّون فيهما بلسان بشر عاديين، هو تاريخ ديانة بني إسرائيل والحوادث والوقائع التي جرت لهم. نعم هذه الكتب تحوي في داخلها على مجموعة من القوانين، والشرائع، والآداب الدينية لأنبياء بني إسرائيل؛ ولذا كانت ذات قيمة دينية.

(١) Russell, 1957, P, 172.

هذا مع قطع النظر عن واقع أن الأناجيل المعنونة باسم الكتب القانونية وأعمال الرسل ورسائل بولس، إنما كانت لإضفاء الطابع الرسمي عليها، من بين عشرات الأناجيل في القرن الرابع، والتي أُدرجت تحت العهد الجديد هي ذات طابع خاص متأثر من البنية الفكرية لبولس اليوناني المآل وأقدم أعداء المسيح والمسيحيين (أهل غلاطية ١ : ١٤) والذي يشكل خليطا من مذهبي الأورفيزم[١] (orphisim) والميترائيزم[٢] (methrism) والنزعات الغنوصية[٣].

وإن كان بعضهم لا يزال يسعى لإضفاء الاعتبار والوثاقة على كتب العهدين المختلفة[٤]، ولكنه يعلم من نفسه أن هذا الجهد لن يثمر أي نتيجة في هذا المجال، ويذعن بأنّ في هذه الكتب مضامين لا يمكن القبول بها إطلاقاً[٥].

٢ ـ قصور المفاهيم الدينية القائمة على خليط من النصوص

إن المشكلة السابقة أدت إلى ظهور معضلات حادة أخرى، فاستُبدل الوحي بالأفكار البشرية البسيطة وغير الخالصة، واختلطت المفاهيم الدينية الراقية بالأوهام البشرية، وحلّت محل الوحي والإلهام.

أ ـ التجسيم

ففي هذه النصوص البشرية يُنظر إلى الله تارة بنظرة تجسيمية، كتصويره بأنه هبط إلى الأرض بجسم مادي وتعارك مع نبيه يعقوب وكانت الغلبة

---

(١) من الأديان اليونانية القديمة المنسوبة إلى أرفئوس الشاعر (المترجم).

(٢) إله النور وحامي الحقيقة وعدو قوى الظلام عند الفرس (المترجم).

(٣) راجع، سعيدي روشن، محمد باقر، تحليل وحي أز ديدگاه إسلام ومسيحيت، ص١٢٥ ـ ١٧٣ و٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٤) راجع، تيسن، هنري، إلهيات مسيحي، ص٥٠ ـ ٦٠.

(٥) المصدر نفسه، ص٦٩.



ليعقوب عليه (العقد العتيق، سفر التكوين، ٣٢: ٢٤ ـ ٣٠) وأخرى بأسطورة غامضة هي التثليث ـ الأب، الابن وروح القدس ـ والتي لا يمكن فهمها على الإطلاق (العهد الجديد، متى: ٢٨: ١٩، كورنثوس١٣: ١٤، كولوسي ١: ١٦، العبرانيين١: ٢).. ومع ما في هذا من مخالفة للعقل ومن تناقض، إلا أن بعضهم لا يزال يسعى للإصرار على ذلك، مع أنه لا يصدّق بقلبه ذلك، ويرى الكتاب المقدس المصدر الأعلى والمصون من الخطأ في معرفة الله[1]. (إننا ومن خلال الاستدلال المنطقي نفهم أن الله الواحد هو الموجود، ولكن وجود التثليث في الإله الواحد ندركه عن طريق المكاشفة الإلهية... لا بدّ من الاعتراف بأنّ التثليث الأقدس هو من الأسرار الإلهية المهمة. ولعل جماعة يرون ذلك معضلة فكرية أو على الضد أو النقيض من الدين. وهذا التعليم هو مليء بالأسرار ولكنه ليس من صنع الفكر البشري بل هو مكاشفة إلهية)[2].

ب ـ النبي الخاطئ

لا يشترط لتلقي الوحي، النبوة، وهداية الناس أي مناقبية أو مؤهلات خاصة بناء على النماذج الموجودة في النصوص المقدسة للعهدين، والتي يرى واضعوها أنها ترتبط بالإله.

وعلى أساس هذا الرأي تجد في الوحي التفأل، والكهانة، والحكمة، والسحر، والشعوذة ونحو ذلك. كما أن الأنبياء، على أساس هذا الرأي، هم أشخاص عاديون ملوثون بالمعصية ويرتكبون ما ينافي الأخلاق من الاعتداء على الأعراض والظلم للناس! (سفر التكوين: ٩: ٢٠ ـ ٢٧، ١٩: ٣٠ ـ ٣٨، ٤٩) وأما الحيلة والخداع، الكذب والنفاق فهو أمر عادي عندهم! (سفر التكوين، ٢٧، صموئيل الثاني ١١، ١٣، ١٨، الملوك

(١) المصدر نفسه، ص٧١.
(٢) المصدر نفسه، ص٨٧ ـ ٨٨.



الأول ١٣، أرميا: ٢٣: ١٢، أرميا: ٢: ٨) وقد يلعن بعضهم بعضاً وتقع العداوة بينهم، وهم في الوقت نفسه أنبياء ورسل (مرقس ١٤: ٧١، متى ١٦: ١٩) ولديهم تاريخ مظلم وغير إنساني وقد شاركوا في قتل وأذية الآخرين، ولكنهم فجأة نالوا مكاشفة ووصلوا إلى أن أصبحوا أصحاب رسالة! (أعمال الرسل ٧ ـ ٨ ـ ٩ أهل غلاطية، ١: ١٤) بل يُطلِق بعض الكتَّاب السطحيين من أصحاب هذا المسلك من النصوص، على الوحي قبل عيسى عليه السلام عنوان الحيلة من الله، يقول هؤلاء: (إذا قد كان الناموس مؤدبنا إلى المسيح لكي نتبرر بالإيمان.) (أهل غلاطية: ٣: ٢٤)

وهذه المدونات التي يطلق عليه تسمية النصوص الدينية فيها من المضامين غير المقبولة ما يجبر المعتقدين بها على الخوض في غمار إبداع بعض التسويغات التي لا تكون مقنعة حتى لهم:

(لقد ورد ذكر بعض ذنوب الناس (في النصوص الدينية اليهودية ـ المسيحية) ولكنها غير مؤكدة، كسكر نوح (التكوين ٩: ٢ ـ ٢٧) زنا لوط (التكوين ١٩: ٣ ـ ٣٨)، كذب يعقوب (التكوين ٢٧: ١٨ ـ ٢٤) اتخاذ سليمان للكثير من الزوجات (الملوك الأول ١١: ١ ـ ٣) قسوة استير (استير٩: ١٢ ـ ١٤) إنكار بطرس (متى ٢٦: ٦١ ـ ٧٥). وبعض الأعمال السيئة هي مؤكدة لأنها صدرت عن نية طيبة، مثل: راحاب بسبب إيمانه لا نفاقه (يشوع: ٢: ١ ـ ٢١) يائيل بسبب حبه لوطنه لا خيانته (القضاة ١٧: ٢٢) شمعون بسبب إيمانه لا نزوته (القضاة ١٤: ١٦) (العبرانيين ١١: ٣٢)...[1]

ولكن هذا الكاتب لا يوضح لنا ما إذا كان المنسوب إلى مقام أنبياء الله موجوداً أو لا؟

---

(١) إلهيات مسيحي، ص٦٩.



ج ـ الوحي في هالة من الإبهام

الإبهام في معنى الوحي ومصداقه هو من جملة الأمور التي يختص بها أهل الكتاب، وهي السبب في الكثير من الإشكاليات. يذكر هاكس في قاموس الكتاب المقدس، التالي:

ورد هذا اللفظ في سفر الأعداد (٢٤: ٢) وفي كتاب صموئيل الثاني (٢٣: ١ و١٥: ١) وغيره ويدل على النبوة الخاصة ببلد أو مملكة أو قوم كما ورد في سفر الخروج (١٢: ١٠) وهذا الوحي إشارة إلى الرئيس أي الآية للقوم. وخلاصة الأمر المراد من الوحي هو الإلهام)[1].

وحول تعريف النبوة يقول:

وعنت النبوة عند اليهود الأخبار عن الله وخفايا مقاصده، وعن الأمور المستقبلية ومصير الشعوب والمدن، والأقدار، بوحي خاص منزل من الله على فم أنبيائه المصطفين. وعرف العهد القديم عدداً كبيراً من الأنبياء. وكان محور نبواتهم عن مجيء المسيح، وهي التمهيد لمجيئه، وعن الشريعة الموسوية ومصير اليهود والشعوب المتعاملة معهم والمجاورة لهم.وتكاثر عدد أنبياء حوالي القرن الحادي عشر قبل الميلاد، وخاصة في الرامة ١ مز ١٩: ١٩ ـ ٢٤). وكلٌّ همهم تقوية الإيمان بالله وتشجيع اليهود على الصمود في وجه الفلسطينيين وأصنامهم. وأطلق على طلاب تلك المدارس اسم أبناء الأنبياء. وكان صموئيل من أبرزهم، حتى قُرِن اسمه بموسى وهارون (مز ٩٩: ٦ وار ١٥: ١ واع ٣: ٢٢ ـ ٢٤). وتأسست لبني الأنبياء مدارس أخرى، في بيت إيل وأريحا والجلجال وغيرها (٢ مل ٢: ٣ و٥ و٤: ٣٨ و٦: ١). وكان رئيس المدرسة يدعى أبا وسيداً (١ صم ١٠: ١٢ و٢ مل ٢: ٣) وكانت مناهج المدارس تشتمل تفسير التوراة وتعلم الموسيقى والشعر. ولذلك نمت في تلك المدارس موجة الشعر

---

(١) هاكس جيمز، قاموس كتاب مقدس، ص٩٠٥.



والغناء واللعب على آلات الطرب عند التلاميذ (خر ١٥: ٢٠ وقض ٤: ٤ و٥: ١و١ صم ١٠: ٥ و٢ مل ٣: ١٥ و١ أخبار ٢٥: ٦). وكانت معيشتهم في منتهى البساطة، وكانوا يتعودون على التقشف والاكتفاء بالقليل، والتنسك وقبول الإحسان البسيط (١ مل ١٧: ٥ ـ ٨ و٢ مل ٤: ٨ ـ ١٠ و٣٨ ومت ٣: ٤). وكان الله يختار من بين هؤلاء التلاميذ عدداً ويقبلهم أنبياء له ليعلموا الشعب بما يريده منهم ويختصهم بوحيه[١].

ومع ذلك يدّعي بعض الكتّاب: (أن روح القدس هو المدون لهذا الكتاب وهو المفسّر له، كما ذكر ذلك بطرس الثاني (١: ٢١).[٢]

ويشير مؤلف كتاب معجم اللاهوت الكتابي[٣] بعد تعرضه للوحي التاريخي، إلى الطرق المختلفة للوحي واستناداً إلى الكتاب المقدس، وهي عبارة عن مختلف طرق العلم القديم كالتنجيم، والتفأل، وتفسير المنامات، والقرعة، والحظ، والرؤيا، واستماع الكلام الإلهي والحكمة ووصول الوحي، إلى تقسيم الوحي إلى قسمين الوحي الناقص، وهو الذي سبق ظهور المسيح، والوحي الكامل الذي هو نفس المسيح. ويقسّم الوحي النازل على المسيح إلى الأعمال، والأقوال والوحي الشخصي، والوحي المنقول عن المسيح وهو الوحي في الكنيسة والوحي من قبل الروح القدس وهو المستمر، وإلى الوحي الكامل وظهور المسيح. وفي مقدمة الكتاب المذكور يذكر توضيحاً حول الوحي فيقول:

(ولم يكن النبي أو الرسول سلبياً في ذلك، لم يكن كقطعة الإسفنج في نقل الماء، تحمله ولكن لا تفعل غير ذلك، فلا اختلاط ولا امتزاج، إن وحي الكتاب المقدس يختلف في مفهومه عن مفهوم الوحي في الإسلام إذ يعتقد المسلمون أن النبي لم يكن سوى ناقل لكلام الله ولا دخل له فيه،

(١) المصدر نفسه، ص٨٧٣.
(٢) إلهيات مسيحي، ص٢٤٠.
(٣) نيافة المطران أنطونيوس نجيب، معجم اللاهوت الكتابي، ص٨٤٠.



لكننا نؤمن أن كتبة الكتاب المقدس هم رجال الله الذين اختبروا الروح القدس)[1].

وورد في مصدر آخر:

(فلا ينزل الوحي عليه [الموحى إليه] إملاء، بل بمعان تقوم في نفسه، وعوناً ربانيّاً على أن يجد لهذه المعاني ما يراه الأصلح من قوالب الكلام)[2].

ومع قطع النظر عن إطلاق الوحي على شخص المسيح، والمذكور في مسيحية بولس، فإن مفهوم الوحي، كما ورد التصريح به في الكتاب المقدّس عند اليهود والنصارى، معناه، صرفاً، يتجلى في الإلهامات، والخطور القلبي، والمكاشفات الداخلية المتعارفة والتي تحدث مع الناس كافة لا سيما السحرة، والمتنبئين، والمخبرين عن الطالع والحكماء[3]؛ ولذا فإن هذه الكشوفات الباطنية تستتبع تعبيراً إنسانيّاً، ونتيجة ذلك أن يكون ما يصل إلى المخاطبين هو شبحاً عن تلك الكشوفات فقط.

ويذكر كاتب مسيحي آخر ذلك فيرى أن الإلهام ليس إملاء، بل هو إنتقال المعنى إلى القلب... والإلهام لا يمحو شخصية الكاتب؛ لأن الشخص الملهم يعيش بين الناس الموجودين في زمانه وهو كسائر الناس يحمل جملة من العلوم والإحساسات ولديه أسلوبه الخاص، وله أسلوبه الأدبي الخاص به في الكتابة وهو خاضع لتأثير المحيط الثقافي والاجتماعي والظروف الحاكمة في مجتمعه. ولذا كانت شخصيّات الكتّاب مختلفة وكانت كتاباتهم متفاوتة[4].

وهذا الاتجاه لا يرى في الوحي رسالة إلهية خالصة، بل يراها خليطا

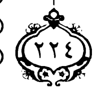
---

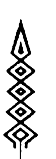
(١) المصدر نفسه، المقدمة، ص١٦.

(٢) غارودي وزملاؤه، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج٢، ص٣٩٢.

(٣) إليادة، ميرجا، دائرة المعارف دين، ج١٢، ص٣٦٩.

(٤) سابا، جورج، على عتبة الكتاب المقدس، ص١٣٦ ـ ١٤٠.





من فضل الله وتأثير الإنسان، والكتاب المقدس هو من رأسه إلى أخمص قدميه عبارة عن مدون بشري يحكي عن هذه التجارب الإلهية والوقائع الوحيانية، وليس إملاء لكتاب معصوم[1].

د ـ الإعجاز أو كل فعل خارق

من المفاهيم الدينية المشوّهة في الفكر اليهودي ـ المسيحي والتي كانت سبباً في الانحراف والالتواء الفكري، هو مسألة المعجزة، سواء من ناحية معناها، أو مصاديقها أو أهدافها. فمعنى المعجزة بنظر هؤلاء حدث يقع للعامة، ويُطلق على كل فعل خارق للعادة أو يتصف بالغرابة، فهو على حد أفعال السحرة، والكهنة، والمرتاضين، والمنجّمين، وأصحاب الأفعال الغريبة، مما يثير إعجاب الناس.

وكذلك الحال بلحاظ المصداق فإن الدائرة الواسعة التي يراها هؤلاء للمعجزة في الكتاب المقدس تنبئ عن غموض حقيقة هذه الظاهرة الإلهية في هذه النصوص، والتي لها خصوصيتها؛ ولذا يندرج في هذه المعجزات كبلبلة لسان الناس (التكوين ١١: ١ ـ ٩) وباء المواشي (الخروج ٩: ١ ـ ٧) تغيّر وجه موسى (الخروج ٢٣: ٢٩) سقوط جدران أريحا (يشوع٦: ٢٠) رفع السم عن القدر (الملوك الثانية٤: ٢٨ ـ ٤١) ظهور النجم للمجوس (متى ٢: ١ ـ ٢٢) شفاء رجُلين كفيفين في أريحا (متى٢٠: ٢٩)، صنع الخمر من الماء (يوحنا٢: ١ ـ ١٨) شفاء المجنون (مرقس ١: ٢٢) قيام بولس بإعماء عليما (أعمال الرسل١٢: ١١)، شفاء بولس من العمى (أعمال الرسل٦: ١٧، ١٨) و... إلخ. وعلى أساس هذا النوع من التوسعة تطلق المعجزة، وبناء على تصور خاص، على كل حدث غير اعتيادي أو يقع مصادفة.

---

(١) علم ودين، ص٢٤٨ ـ ٢٧٠.



ومن المحتمل جداً أن تكون هذه التوسعة في مفهوم المعجزة ومصداقها هو الذي دفع بعض الكتاب إلى تجاوز هذه الأمور:

(أورد كتّابُ (الكتاب المقدس) وبغرض الإخبار عن الحقائق المعنوية، في كتاباتهم، العديد من الأساطير مما وراء الطبيعة والقصص المعجزة. ووظيفة المفسّر للكتاب المقدس أن يدع هذه الأساطير جانباً، وأن يعمل على الوصول إلى الحقائق المعنوية)[١].

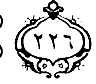
ومن الأمور الأخرى التي وقع فيها علماء أهل الكتاب والتي هي واضحة الخطأ، مسألة تَصوُّرهم للمعجزة، بأنها ظاهرة غير طبيعية، في عرض القوانين والنظم الطبيعية لهذا العالم، وكونها مناقضة للنظام الحاكم على الطبيعة، يقول هيوم في هذا الصدد:

(المعجزة نقض لقوانين الطبيعة، ولما كانت التجربة الراسخة التي لا تتبدل هي التي أثبتت هذه القوانين فإن الدليل المضاد للمعجزة يتم في حاق الواقع بهذا الحد، مهما كان البرهان التجريبي المتصور... ويمكننا تعريف المعجزة بالتالي: التخلف عن القانون الطبيعي من خلال الإرادة الإلهية الخاصة أو بسبب غير مرئي)[٢]

مع أن المعجزة ليست في رتبة القوانين الطبيعية، وليست في عرضها أو معارضة لها، بل هي قانون في طول القوانين الطبيعية وحقيقتها، تقييد القانون الحاكم في عالم الوجود بقانون أفضل[٣]. كما أن من الأخطاء الأخرى في تفسير مفهوم المعجزة، تحليل الغرض منها، بأنه لأجل إثبات وجود الله ثم الإشكال على ذلك[٤].

---

(١) إلهيات مسيحي، ص٦٣.
(٢) هيوم ديفيد، (مقالة در بارة معجزات) نقله إلى الفارسية محمد أمين أحمدي، في (تناقض نما يا غيب نمون)
(٣) راجع، سعيدي روشن، محمد باقر، معجزة شناسي، ص٧٤ ـ ٧٧.
(٤) هاسبرز، جان، فلسفة دين، مركز مطالعات وتحقيقات، ص٨٣ ـ ٩٢.



إن هذه التصورات غير الصحيحة هي التي أوجبت أن يتجه أشخاص، حتى على مستوى القساوسة (الملحد) الذين كانوا، من جهة، تحت ضغط النظريات العلمية الجديدة، ومن جهة أخرى، المبتنيات الفكرية السابقة التي لا يمكن الدفاع عنها، أوجبت أن يتجه هؤلاء إلى القول بأن المعجزة أمر وهمي لا واقع له[1].

هـ ـ خسة الطبيعة الإنسانية

من التعاليم المعروفة في الكتاب المقدّس هي تلك التي تنص على أن الإنسان مليء بالإثم والخبث نتيجة لعصيان آدم وحواء، ولذا كان التعميد عندهم للتطهير من النجاسة والخبث الحاصل من الإثم الذي تلبس هذا الإنسان نتيجة خطأ أبي البشر وأمهم (متى ٢٨:١٩، مرقس ١٦:١٦). فإننا وكما نعلم فإن آدم هو أبو البشر كلهم. فنحن جميعاً وُجدنا عن طريق الولادة الطبيعية منه. وعلى هذا الأساس وجدنا جميعا في هذه الدنيا، ونحن أهل الخطيئة، لأن آدم وقع في الخطيئة قبل أن يلد ابنه الأول.. وقد ورد في الكتاب المقدس التصريح بكون كل إنسان على الخطيئة: (ليس إنسان لا يخطئ) (الملوك الأول ٨:٤٦) (إذ الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الله) (رومية ٣:٢٣)[2].

مضافاً إلى ذلك، ليس للإنسان من خلال سعيه، الوصول إلى النجاة، ولذا جعل الله ابنه فداء للبشر وفي سبيل نجاتهم[3]. (ولكنه الآن قد أظهر مرة عند انقضاء الدهور ليبطل الخطية بذبيحة نفسه) (العبرانيون ٩:٢٦)، (لأن ابن الإنسان أيضاً لم يأت ليخدم بل ليخدم وليبذل نفسه فدية عن كثيرين) (مرقس١٠:٤٥). ومسيحية بولس لم تكتف بهذا، بل ردّت جميع

(١) راجع، ك، كبو بيت، دان، درياي إيمان، نقله إلى الفارسية، حسن كامشاد، ص٤٨ ـ ٥٠.
(٢) إلهيات مسيحي، ص١٦٢ و١٧٨.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٣ و٢٠٤.



التكاليف والآداب والشريعة واستبدلتها بالحرية المطلقة، وجعلت من موت عيسى فداء لجميع الذنوب. (لا يمكن لله أن يعفو عن المذنب بمجرد التوبة. إن هذا الأمر غير ممكن من الله العادل. وإنما يمكن لله العفو متى أُدِّيَ جزاء الذنب. ولكي يتمكن من العفو دون ان يكون في ذلك خدشٌ بعدالته، أدّى المسيح (بموته) جزاء الذنوب)[1].

ومن التعاليم في الفكر الكنسي، عند بولس، يشكل الاعتراف بالذنب، عند القساوسة، وشراء الغفران، طريقاً للنجاة. وبهذا فتح باب بيع وشراء الجنة وجهنم وتعيين مصير الإنسان[2].

و ـ الحيلولة دون البحث عن الحقيقة

وكذلك ورد تفسير مسألة ترك الأولى في اختبار الشجرة الممنوعة، بأنها عين الحياة والحقيقة التي نبحث عنها، وقيل إنه كان محكوماً بالإرادة الإلهية الجبرية لمنعه من البحث عن الحقيقة، ولكي لا يطمع بالملك الخالد، أو يرى نفسه منافساً لله! (وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها. وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها؛ لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت) (سفر التكوين ٢: ١٦ ـ ١٨)، (وكانت الحية أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرب الإله. فقالت للمرأة أحقا قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة؟ فقالت المرأة للحية من ثمر شجر الجنة نأكل. وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا فقالت الحية للمرأة لن تموتا. بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفيْن الخير والشر) (سفر التكوين ٣: ١ ـ ٦).

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

(٢) راجع، تاريخ تمدن، ج١٨، ص٣٦ ـ ٤١.



٣ ـ تعطيل العقل

لقد تبنت مسيحية بولس المعترف بها رسمياً، ومنذ نشأتها من العاطفة والإحساس والنزعة الإيمانية، أساسا بدل النزعة الدينية العقلانية، لكي لا يقع أي نوع من التناقض مع الفكر الوثني اليوناني المشرك.

لقد تجلّت في تعاليم بولس المتنور اليوناني الذي كان عدوّاً للمسيحية والمسيح، كافة أفكار الشرك التي كان عليها سابقاً، وذلك في قالب التجسّد، والفداء، ومثلث الأب، والابن والروح القدس. ففي هذا المذهب تكون الشريعة مرفوعة، وكذلك التكليف، وتحلّ المحبة محل كل شيء، وبهذا فهي لا توجب ضيقاً على أحد. وهذا الأمر كان من الطبيعي أن يكون مما يميل إليه الحكام الظلمة.

لقد جعلت هذه المسيحية، ومنذ البدء، من طرد العقل أساسا في بنائها، وقد ذكر ترتوليان (١٥٠ ـ ٢٣٠م) صراحة: (أؤمن مثل أمر غير معقول وبلا معنى) وهو ما أبداه آتن (مظهر النزعة العقلية) ما هي علاقته بأورشليم (مظهر المسيحية)؟...[١] ويرى أهل الكتاب أن (الإيمان بالصليب تعطيل للعقل)[٢].

٤ ـ تحديد العلم

ولا بد من أن نضيف إلى ما تقدّم، أمراً آخر وهو أن الجهاز الكنسي البولسي، بعد أن أصبح رسمياً ومنظماً، اعتبر بعد القرن الرابع، أن اكتساب أي نوع من العلم والمعرفة ينحصر إمكانه والإذن فيه بما يرجع إلى مضمون الكتاب المقدّس وتفسير أرباب الكنيسة. وبهذا سد الباب أمام قيام أي نشاط علمي أو فكري وما يتمتع بالمشروعية وينظر إليه على أنه مرضي

(١) جيلسون، آتين، عقل ووحي، نقله إلى الفارسية، شهرام بازوكي، ص٤ ـ ٥.

(٢) مهدوي، يحيي (معد المجموعة) پديدار شناسي وفلسفه هاي هست بودن، ص١٢٩.



عنه علمياً هو فقط تلك التفاسير اليونانية عن العالم والتي قد دخلتها مضامين دينية محرفة، وأما أي رأي فكري آخر فهو مرفوض[1].

٥ ـ التناقض الداخلي في النصوص المقدسة

يتسالم جميع أتباع الأديان السماوية على فرضية مسبقة تنص على أنه لا مجال لوقوع التناقض والتهافت في كلام الله وأنبيائه. كما تقوم، على أساس هذا الفرض، مسألة اللامحدودية في علم الله وحكمته، وعصمة الأنبياء في تلقي الوحي وإبلاغه للناس. ولكن بملاحظة أن واقع الحال هو أن الكتب المقدسة، من العهد العتيق والعهد الجديد، هي حاصل أفكار وفهم وتوجهات وطبائع مئات البشر، بمختلف ما يحملونه من دوافع، والذي دُوِّنَ، بحسب ما ورد في قاموس الكتاب المقدس[2]، طيلة ألف وخمسمائة سنة، فإن من الطبيعي، بملاحظة هذا كلّه، أن يقع في هذه الكتب الكثير من التناقضات.

والملاحظ، من جهة أخرى، مع قطع النظر عن الاختلاف في النظم، أننا نجد في موارد متعددة اختلافاً وتعارضاً في المضمون. ومثال ذلك أنه ورد في موضع:

(لأن جميع الذين هم من أعمال الناموس هم تحت لعنة لأنه مكتوب ملعون كل من لا يثبت في جميع ما هو مكتوب في كتاب الناموس ليعمل به. ولكن أن ليس أحد يتبرر بالناموس عند الله فظاهر لأن البار بالإيمان يحيا. ولكن الناموس ليس من الإيمان بل الإنسان الذي يفعلها سيحيا بها. المسيح افتدانا من لعنة الناموس إذ صار لعنة لأجلنا لأنه مكتوب ملعون كل من علق على خشبة) (رسالة إلى أهل غلاطية ٣: ١٠ ـ ١٣) (إذاً قد كان الناموس مؤدبنا إلى المسيح لكي نتبرر بالإيمان. ٢٥ ولكن بعد ما جاء

---

(١) موسوي لاري، مجتبى، سيماي تمدن غرب، ص٣٠.
(٢) قاموس كتاب مقدس، مقدمة.



الإيمان لسنا بعد تحت مؤدب) (رسالة غلاطية ٣: ٢٤ ـ ٢٥) (لأنه بأعمال الناموس كل ذي جسد لا يتبرر أمامه. لأن بالناموس معرفة الخطية) (رومية ٣: ٢٠، ٧ ـ ١١)

وفي موضع آخر ورد عن بولس:

أفنبطل الناموس بالإيمان. حاشا. بل نثبت الناموس (رومية ٣: ٣١) إذاً الناموس مقدس والوصية مقدسة وعادلة وصالحة (رومية٧: ١٢)

النتائج المترتبة على ما تقدّم

لقد أدت المعطيات المتقدمة بكافة عناصرها، مما ذكرناه في العناوين الأساسية والفرعية، إلى أن يعيش الفكر الديني اليهودي ـ المسيحي ولقرون متمادية في الجمود الديني، والركود العملي، والسقوط والعقم الميتافيزيقي.

بسبب تلك العصور المريرة والتي اتسمت بضياع الطاقات، كانت تسمية القرون الوسطى، أو عصر الظلام (Ages Dark)[1] حيث كان الناس من العوام والعلماء تحت أسر ميول ورغبات أرباب الكنيسة باسم الدين وإرضاء إهوائهم[2].

ردّة فعل العصر الجديد

كُسرت آنية الفخار تلك وفاض الإناء! نعم، فمع مرور الأيام وصل التطور الفكري البطيء جدّاً في بلا الغرب، وأخيراً، إلى مرحلة استطاع أن يقوم فيها من سباته. فالحروب الصليبية الطويلة، وإن لم تؤد إلى نصر ما،

(١) راجع: راسل، برتراند، تاريخ فلسفة غرب، ج٢، نقله إلى الفارسية نجف دريابندري، ص١٧٥ ـ ١٧٦، هلزي هال ويوليام لويس، تاريخ وفلسفة علم، نقله إلى الفارسية عبد الحسين آذرنك ص١٥٢.

(٢) سيماي تمدن غرب، ص٢٨ ـ ٣٢.



قد دفعت الأوربيين للتعرف على الثقافة والمدنية الإسلامية. فعوامل متعددة كترجمة المؤلفات والنصوص العلمية للمسلمين، والعلاقة مع سائر أمم الشرق، والرحلات الاستكشافية المغامرة، واكتشاف حياة جديدة، كلُّها شكّلت الدافع للحركة الاستعمارية والتوسعية للغرب؛ والثورة العلمية، والاكتشافات العلمية الجديدة، والنهضة الاجتماعية، وغيرها من الأمور[1] أدَّت دوراً في ردة الفعل الحادة التي شهدها العصر الجديد في مواجهة الزمن الماضي مع ما اعترى ذلك من ارتفاع وهبوط منذ بداية عصر النهضة وإلى الآن والذي ظهر بأنماط مختلفة أدّت إلى إطلاق الباحثين الغربيين من القيود الكنسية والدينية.

لقد شكل العصر الجديد طغياناً على كل الأسس والمباني الفكرية ـ الثقافية، والنتائج التي ترتبت عليها في العصر القديم. واتجه الفكر في العصر الجديد وفي اتجاهه الحسي ـ التجريبي وبنظرة تسعى لتسخير كل ما في الطبيعة، إلى استيلاد فلسفة ناسوتية بكل معانيها، والتي تحمل نظرة نقدية لجذور تلك المرحلة[2].

١ ـ الفصل والتعارض بين العلم والدين

تمثل فكرة الفصل والتعارض بين العلم والدين، بلحاظ الغايات، والمناهج، والمضامين، أحد مظاهر ردة الفعل في العصر الجديد. وكان نظرها في ذلك إلى عدم موافقة مضامين الكتاب المقدس بعهديه للواقع العلمي، وإلى القيود العلمية والتخلف الفكري للمجتمعات الغربية من قبل أرباب الكنيسة؛ وهذا العاملان أديا إلى انحصار دور الدين.

(١) لوكاس، هنري، تاريخ تمدن، ج٢، نقله إلى الفارسية، عبد الحسين آذرنك، الفصول، ٣٣، ٣٤، ٣٥، و٤١.

(٢) راجع، كاسيرر، أرنست، فلسفة روشنگري، نقله إلى الفارسية يد الله موقن، ص٣١٠.



٢ ـ تعميم النزعة التجريبية

من محدثات العصر الجديد السعة التي أُعطيت للمعرفة التجريبية، أو الحصر بالمنهج التجريبي والتي كان لها تأثيرها غير العادي على مستوى تغيير الوضع الطبيعي، وبالنتيجة على حياة الإنسان، وذلك مقابل ما كان عليه الوضع السابق الذي سدّ الباب أمام أي نوع من التفكير العلمي.

٣ ـ الاستنتاجات الميتافيزيقية

من ميزات العصر الجديد، الاستنتاجات الميتافيزيقية من النظريات العلمية الجديدة التي كانت تؤدي وبشكل رئيسي، إلى الشك والإلحاد، بل أسست أحياناً لما سمّي باللاهوت الطبيعي، وذلك كردّة فعل على النزعة الإيمانية غير المسوَّغة في الفكر اليهودي ـ المسيحي[١].

٤ ـ نهضة الإصلاح الديني

لقد قامت حركة الإصلاح الديني في الواقع لنفي الدين المعروف لدى أرباب الكنيسة والذي يدل على الفساد الكبير للبابوات والأساقفة. وقد قدم أراسموس أحد علماء المسيحية في أواخر القرن الخامس عشر مقترحه حول لزوم الإصلاح والتجديد الديني في التعاليم الكنسية، وجعل كل من لوثر وكالون هذا الهدف أمر عمليّاً. فقد كان لوثر يرى، ونتيجة ما لديه من معلومات عن العهد العتيق والجديد، أن الاتجاه الحاكم في الكنيسة لا يتوافق مع هذه المعلومات، لا سيما بعد سفره إلى روما وما لاحظه من جمع للثروات من قبل أرباب الكنيسة، والابتعاد عن المعنويات، وبيع صكوك الغفران، فواجه ذلك بشدّة. وكذلك الحال مع كالون الذي رفض سلطة الدين والتعاليم والمناسك المقدسة. ولكن النقطة المشتركة بين هذين

(١) راجع، علم ودين، فصل٣.



الشخصين كانت في البحث العلمي والسعي في هذه الدنيا في ظل محبة الله[١].

ولعل هذا السبب هو الذي دفع ول ديورانت ليقول: النهضة والإصلاح الديني هما المنبعان الرئيسيّان للتاريخ المعاصر، وهما اللذان يمدّان الحياة الفكرية والأخلاقية لعالمنا اليوم[٢].

٥ ـ الفلسفات المتعددة

تشكل الاتجاهات الفكرية المتعارضة، بعد عصر النهضة، كالمنهج التجريبي، والمثالية، والفلسفة العليا لكانت، والحركة الإنسانية (هيومانيزم)، والوجودية، والهرمنيوطيقا، والظاهراتية، والبراغماتية، ونظرية المعرفة، والوضعية، وفلسفة التحليل... شجيرات لا جذر لها ولا أساس، نبتت في صحراء الغرب العطشى، وقد ولد كل اتجاه من هذه الاتجاهات بفعل شخصي من قبل بعض الأفراد الذين تصدّوا لإقامة بناء جديد للفكر البائد.

٦ ـ النتائج والآثار

لقد أدّت هذه الاتجاهات الجديدة، بعد عصر النهضة في مختلف المجالات الفكرية ـ الدينية، والتي ظهرت في جغرافيا الثقافة الاجتماعية للغرب، إلى بعض التغييرات في النظريات الدينية في عالم الغرب. وبعض هذه الاتجاهات كالدئيزم ـ deism (عبادة الاله الطبيعي مع نفي كافة الآثار الغيبية والسماوية)، والشك الإلحادي، (دايفيد هيوم الانكليزي، هولباخ الألماني، ديدرو الفرنسي)، عمل على العزف على نغمة المواجهة مع الدين.

---

(١) راجع، تاريخ جامع أديان، ص٦٦٨، علم ودين، ص٥٩.
(٢) ديورانت، ويل، تاريخ تمدن، ج٦، (فارسي)، ص١١١٦.



كما أن طيفاً واسعاً من هذه الاتجاهات، وإن لم يُظهر، بنحو مباشر، دعوته لرفض الدين، ولكن مفاد هذه الاتجاهات استبعاد أي بعد واقعي أو معرفة نظرية عن الدين.

فالاتجاهات الجديدة في تفسير حقيقة الدين كالتجربة الدينية، والتفسير الظاهراتي، والبراغماتية، والرمزية والنزعة الإيمانية، وغيرها من الاتجاهات، جعلت الدين بمستوى الإحساس الشخصي المحض وأفقدت الدين أي بعد نظري وأسقطت عنه معايير التفكير العقلي والمنطق الإنساني المشترك ذو صفة الإلزام وجعلت منه ممارسة عملية فقط. وهنا وقعت، حتى الاتجاهات ذات النزعة الواقعية النقدية، في مشكلة التسليم وإلى حد كبير في النسبية.

ومن المهم أن نذكر هنا تحليلاً لجان هيك يوضح فيه هذا الاتجاه الديني الجديد: إن نظرية راندال حول الدين وحول دور ووظيفة اللغة الدينية توضح وبشكل كامل طريقة التفكير السائدة اليوم وبأشكال مختلفة، وهي النقطة البارزة في ثقافتنا اليوم. وقد وصل هذا النمط من التفكير إلى واقع أصبحت فيه مفردة الدين (التي تعادل معنى الإيمان تقريبا) هي البديل وإلى حد كبير عن مفردة (الله). فالقضايا والموضوعات التي كانت تعالج عادة ويقع البحث عنها في ما يرجع إلى الله، ووجود الله، وصفاته، وغايات أفعاله، أصبحت الآن نفس هذه المسائل والموضوعات تعالج في ما يرجع إلى الدين. ونموذج ذلك يظهر في البحث عن ماهية الدين، ودوره، وأنماطه وفائدته العملية. فقد حدث نوع من التغيير والاستبدال من مصطلح (الله) والذي كان مفتاحاً لمجموعة من الكلمات والاصطلاحات، إلى مفردة الدين التي أصبحت هي المفردة الأساسية في هذه الكلمات والاصطلاحات. ولذا ففي عالمنا اليوم يكثر البحث والجدل عن الدين على أساس أنه شكل من أشكال الفكر البشري. وكما يقول راندال: (الدين كما أعتقد هو نوع من المسائل التي تشغل البشرية في ما يرجع إلى دوره وتأثيره



الاجتماعي الخاص الذي لا يمكن الاجتناب عنه وعن كيفية التعامل معه. وفي كثير من الجامعات توجد مجموعات تعمل على البحث عن تاريخ الدين والصور المختلفة لهذه الظاهرة والدور الذي يقوم به الدين في ثقافتنا بشكل عام...

وبنظرة مقبولة عند العامة، الدين بشكل عام هو، بلحاظ علم النفس، نوع من النشاط البشري دوره وفائدته العامة، يظهر في تقديمه العون على المستوى الفردي، لأجل الوصول إلى حالة الانسجام الداخلي وفي العلاقة مع المحيط والبيئة. ومن الأمور التي يؤدي فيها الدين دوراً مسألة حفظ ونشر بعض المفاهيم العظيمة أو الرموز التي تعطي الإنسان دفعاً نحو بعض الآمال والأماني العليا. وأهم هذه الرموز وأشدها ثباتاً هو الله؛ وعليه فسواء على المستوى العلمي التخصصي، أو عند عامة الناس يعرّف الله على أساس الدين، بأنه أحد المفاهيم التي يُبحث عنها لكي نصل إلى تعريف للدين يعتمد على أساس ما ندركه من مفهوم الله، بعنوان كونه استجابة لمتطلبات مختلف أنواع البشر لوجود فوق الطبيعة وواقعي[1].

ويستمر جون هيك في كلامه وكأنه وقع هو أيضاً في فخ هذا الاتجاه وسار فيه، ولكنه لا يمكنه أن يغفل بيان حقيقة أن هذا الاتجاه يمثل نوعاً من الانحراف في معرفة الدين وهو في الجهة المقابلة للدين:

(حلول (الدين) محل (الله) بعنوان كونه المحور الأساسي للبحث، أوجب نوعاً من التحول في نوعية الأسئلة التي تعالج بشكل جدي في هذا المجال. فحول الله كانت الأسئلة التقليدية طبعاً هي: هل الله موجود؟ أو هل هو أمر واقعي؟ ومثل هذا السؤال لا يرد عن الدين. فإن الدين من الواضح أنه موجود. ولكن أهم الأسئلة التي ترتبط بالأهداف والغايات التي يحملها الدين في حياة البشر وأنه هل ينبغي العمل على نشر الدين وتقويته



(١) هيك جان، فلسفة دين، ص١٨٥ ـ ١٨٦.

أو لا، ولو كان الجواب بالإيجاب فما هي الجهات التي يجب العمل على نشره فيها، ليترتب على ذلك الحد الأعلى من الفائدة؟ وتحت ضغط هذه المسائل يقع البحث عن حقيقة الاعتقادات الدينية في الهامش وما يشكّل محور الاهتمام عند الجميع إنما هو البحث عن الثمرة العلمية لهذه الاعتقادات...

ولو أردنا المقايسة بين التأكيد الكبير على فائدة الدين بدل حقيقة الدين، وبين نمط تفكير كبار رجال الدين في الديانة اليهودية ـ المسيحية، فإننا سوف نصل فوراً إلى وجود نوع من التقابل الواضح بينهما؛ فثمة فرق كبير بين عبادة الله والارتباط بالدين. فالله، إذا كان موجوداً وأمراً واقعيّاً، فهو خالقنا وهو أفضل منا بنحو غير محدود، سواء بلحاظ القيمة أو القدرة، فهو الوحيد الذي ينير القلوب كافة بنور المعرفة، وبه تعرف الآمال كافة ولا يخفى عليه شيء. في الوقت الذي يكون فيه الدين بعنوان أمر تتعلق به نفوسنا هو أمر نحن نختاره، ويكون خاضعاً للنظرة التي يحملها هذا الإنسان، والله في هذا الاتجاه هو تابع للشيء الذي نرى أنه هو يشكل القيمة بحسب نظرنا. وهذا الإله ليس هو الخالق الحي الذي يتجه إليه الناس في دعواتهم وهم في حالة من الخشوع والتعظيم له، والتي يرون حياتهم تحت حكمه وخاضعة له)[1].

وأخيراً، وبعد استسلام جان هيك للفكر الذي وُلد فيه هذا الاتجاه، يسعى للقيام بعملية توجيه لهذا الاتجاه الجديد ويقول: (تعرض المصادر التاريخية هذه النظرية حول الدين بعنوان كونها تشكل جانباً مهمّاً من الفكر البشري المعروف الآن. وهذه النظرية حول الدين تدل على نوع من التكامل والتطور المنطقي في داخل المجتمع الصناعي والتي يطلق عليها وبجهات مختلفة تسمية العلموية (Scientism) الوضعية (Positivism)، والمذهب الطبيعي (Naturalism). وهذا التطور يقوم على افتراض أنه مع التطور

(١) المصدر نفسه، ص١٨٦ ـ ١٨٧.



الواسع والكبير في المعرفة العلمية والنتائج العلمية فاكتشاف الحقيقة في أي أمر واقعي لا بد وأن يكون من خلال استخدام مناهج البحث العلمي في مجال تلك الظواهر. وبلحاظ هذه المعايير والمناهج لا يشكل الله ظاهرة تخضع للبحث العلمي. ولكن الدين يمكن البحث عنه من نواح متعددة كالظاهراتية، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والدراسات التطبيقية في الأديان[1].

أسس متخلخلة ودعاوى هدّامة في لغة الدين

وكما لاحظنا غالباً، فإن مختلف النظريات حول لغة الدين في الغرب تقوم على بعض الأسس والفرضيات المسبقة التالية:

١ ـ نظرية لا معنائية لغة الدين

تعتمد هذه النظرية قبل أي شيء على المبنى المعرفي الذي يرى أن المنهج الوحيد الباعث على الطمأنينة في إثبات الحقائق هو منهج الإثبات التجريبي؛ ونتيجة ذلك أن تكون المفاهيم الميتافيزيقية والدينية والتي لا تخضع للتجربة فاقدة لأي معنى، ولكن السؤال الرئيسي هنا هو: هل هذا المبنى يتمتع بالصحة؟ أو أنه، ومع قطع النظر عن تعدد أدوات المعرفة البشرية كالحس والتجربة، والعقل، والكشف والشهود والوحي والاختلاف الملاحظ في دائرة كل سنخ من هذه المعارف، فإن اعتبار المعرفة الحسية ـ التجريبية هو أيضاً يعتمد على المنهج العقلي. وعليه فالقول بعدم وجود أي معنى للغة الدين، مضافاً إلى أنه رأي لا معنى له، هو غير تام من ناحية المبنى والمنشأ.

٢ ـ النزعة الوظيفية في اللغة

تقوم هذه النظرية على أساس أن الدين والقضايا الدينية هي نوع من

(١) المصدر نفسه، ص١٨٩.

الإحساس الداخلي فقط والتعبير عن هذا الإحساس، دون أن يكون له أي واقع عيني أو بُعد معرفي. وهذا المبنى أيضاً هو محل نقاش جدّي. وذلك لأن هذا المبنى يقوم على أساس دعوى أن كافة القضايا الدينية هي قضايا إنشائية، ودورها الحثّ على نوع من الحياة الأخلاقية؛ ولكننا وبملاحظة النصوص الدينية نصل إلى بطلان هذه الدعوى. فالقضايا الدينية هي بنظرة عامة، تشتمل على نوعين من القضايا: الإنشائية والخبرية. والقضايا الخبرية تتكفل وصف الله، والعالم، والإنسان، والموضوعات التاريخية، والدنيا، والآخرة، والملائكة، والشياطين،...الخ. ومن الواضح أن هذه القضايا تتضمن بعداً معرفيّاً، كما أن من الواضح أنها بصدد بيان الواقعيات. والقضايا الإنشائية الدينية، وهي عبارة عن الأوامر والنواهي، والحث على التحلي بالأخلاق و.. وهي وإن كانت ذات مدلول مطابقي توصيفي ولا يتضمن بُعداً معرفياً، ولكن لا شك في أن هذا النوع من القضايا له واقع عيني، وإنما صدر إنشاء هذه القضايا بلحاظ الغايات والمبادئ التي تعلقت بها. فالحثّ على عبادة الله إنما يكون له معنى منطقي متى تمّ الإذعان بوجود الله خارجاً.

إن التحليل العقلي لهذا الموضوع يرتبط ببيان العلاقة بين (ما ينبغي) و(ما هو موجود). فالفلسفة الإسلامية ترى أن قضايا (ما ينبغي) و(ما لا ينبغي) ترتبط بما هو واقع وما هو موجود. وبعبارة أخرى، عندما يقال: (أعبدالله) فهذه القضية تتضمن في داخلها أكثر من دلالة وقضية: (إن الحقيقة العليا التي هي مبدأ العالم هي موجودٌ يستحق العبادة)، (إذا أراد الإنسان التقرب إلى الله فعليه بعبادته). وعليه فوجود الله الذي هو مبدأ هذه القضية وتَحقُّقُ واقع خارجي، وهو أن كمال الإنسان بهذه الغاية، وهو من النتائج التحليلية للقضية التي تقول (أعبدالله)[1].

---

(١) راجع، مصباح يزدي، محمد تقي، فلسفة الأخلاق، ص٢٤ ـ ٢٧؛ باربور، أيان، علم ودين، ص٢٨٢ ـ ٢٨٧.

٣ ـ النزعة الرمزية والأسطورة

إن نظرية اعتبار كافة القضايا الدينية هي قضايا رمزية، يقوم أيضاً على بعض الأسس الفكرية والثقافية التي لا تتمتع بالصحة. فمن جهة، هذه النظرية ترجع في نشأتها قبل أي شيء إلى تناقض المفاهيم الدينية والخرافات الدخيلة على الأديان السماوية، كالتثليث، والتجسد، والفداء، والأساطير والخرافات المنتشرة في المجالات الدينية وغير ذلك. والسبب الآخر في قيام هذه النظرية هو ضعف الميتافيزيقيا في الفكر الغربي، والخلط الحاصل بين المفهوم والمصداق في ما يرجع إلى وجود الله. فهذه النظرية قامت على أساس أننا متى أطلقنا صفة الوجود على الله، فهذا يعنى أن يكون في رتبة الموجودات المحدودة. ولو وصفنا الله بأنه خالق، فهذا يعني أننا وضعناه في إطاريْ الزمان والمكان، كما لا يمكننا الغفلة أخيراً عن دور (النزعة التجريبية) في العصر الجديد، والتي تريد محاكمة كل شيء بعين التجربة في قيام مثل هذه النظرية. فالكثير من لاهوتيي العصر الجديد الذين سعوا للمحافظة على اتجاهاتهم الدينية في الوقت الذي لم يرغبوا فيه بالتخلّف عن قافلة العلم التجريبي، وجدوا أنفسهم أمام ضرورة حمل المفاهيم الدينية والغيبية والقصص الغريبة والحوادث العجيبة في النصوص الدينية والمعجزات وعلامات النبوة على أنها تعابير رمزية ذات صبغة مجازية. ولكن ما هو المهم هنا هو أن هذه النزعة، وكالنزعة السابقة، تتجه نحو هدم أساس الدين وكافة أنواع الواقعيات الدينية؛ لأن أتباع هذه النزعة يذكرون صراحة: أولا، إن كافة النصوص الدينية هي ذات بُعد رمزي ولا ترجع إلى الواقع بشيء وإن بعض المفاهيم كالتجسّد، والفداء ونحو ذلك هي أسلوب لبيان القيم الأخلاقية والتضحية في سبيل الآخرين. وثانيا، إن هذه الرموز تُعيننا على تجربة اللقاء بالله، ولكنها لا تتضمن الدلالة على واقع وجود الله بأي نحو كان، وأن هذه القضايا لا ترتبط مع بعضها البعض بأي علاقة منطقية، ولا يمكننا البحث عن صدقها وكذبها. فحتى القضايا



المتناقضة تماماً قد تكون مفيدة من ناحية الرمزية لكي تمكّن الشخص من مواجهة الأمر القدسي.

ولكن وجود لغة التمثيل، والتشبيه والكناية في النصوص الدينية المتعلقة بذات الباري تعالى وأفعاله نحو (يد الله)، الإحاطة بكل شيء في الكون (فصلت ٥٤)، أنه موجود في كل مكان (البقرة ١١٥)، حديثه مع الملائكة (البقرة ٣٠)، عرضه الأمانة على السموات والأرض والجبال (الأحزاب ٧٢) وأخذ الميثاق بالتوحيد (الأعراف ١٧٢)، لا تؤدي إطلاقاً إلى اعتبار كافة القضايا الدينية الراجعة إلى الله، والعالم، والإنسان وأمثال ذلك مما ورد في النصوص الدينية، مجرد تعابير رمزية لا تمُتّ إلى الواقع بصلة.

٤ ـ النزعة الواقعية النقدية

النزعة الواقعية النقدية في لغة الدين هي وقبل أي شيء خاضعة للفلسفة الترنسندنتالية لكانت ونظريات فلسفة العلم الجديدة وبعض أفكار أتباع كانت الجدد أمثال الفيزيائي الإنكليزي آرثر ادينغتون (Eddington Arthur ١٨٨٢ ـ ١٩٤٤) والفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر (Ernest Cassirer ١٨٧٤ ـ ١٩٤٦) وغيرهما من المفكرين ممن يرى أن الأطر الذهنية لها أثرها في حصول المعرفة وكيفية حصولها، وأن العلم هو نتاج الواقع العيني والمعطيات الذهنية. وهذا الاتجاه الفلسفي أدى ـ في علم المعرفة الدينية المعاصر ـ إلى قيام تفسير جديد لمفهوم الوحي التقليدي، وأنه هو عبارة عن حاصل (التجربة الشخصية) المتقارن مع (التعبير الإنساني). وعلى أساس هذه النظرية لن يتمكن البشر من الوصول إلى ما لم يرد التعبير عنه بالوحي، بل أن ما يصل إليه البشر هو خليط من رسالة الله والنتاج الذهني للإنسان المتلقي لهذه الرسالة. ومن الواضح أن هذا المبنى موجب لضعف جذور الواقعية وأصالة الواقع ويسوقنا إلى المثالية.



ونحن، مع تسليمنا ببعض القوانين العقلية، كالبديهيات الأولية العقلية، وتسليمنا بقدرة الذهن الخلاقة على التحليل والتجريد والتعميم واستكشاف القوانين النظرية والعامة الراجعة إلى عالم الطبيعة، وبالاستعانة بالاستقراء التجريبي، ولكننا نعتقد بأن الدور الأساسي في حدوث المعرفة يعود إلى الحقائق الخارجية دون الأطر الذهنية للعلماء. ولأجل هذا كان تأكيد الكثير من العلماء التجريبيين أمثال ماكس بلانك، وأنيشتاين وغمبل والفلاسفة الجدد من أتباع توماس أمثال اتين تشيلسون وغيره، على أن الواقع الميتافيزيقي يتقدم على الواقع المعرفي؛ وبعبارة أخرى، إن المعرفة بعالم الخارج هي فرع وجود حقائق عيانية[1].

والذي يبدو هو أن الواقعية النقدية أغفلت بُعداً تحليليّاً وهو الفصل بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. فما يطلق عليه، في العلوم الحصولية، تسمية العلم والمعرفة، هو نفس المعلوم بالذات، أو الوجود الذهني المنعكس عن العين الخارجية، أو المعلوم بالعرض، وليس شبحا له. ولكن مفاد هذه الكلام لا يؤدي إلى أن نتوقع حدوث آثار العين الخارجية في الوجود الذهني.

مضافاً إلى ما تقدّم فإن الواقعية النقدية في لغة الدين تتعارض مع بعض المسلّمات الدينية. فإذا كان الهدف من بعث الوحي وبمقتضى الحكمة الإلهية تكميل معارف الإنسان لهدايته إلى الكمال اللانهائي، وكان أمراً ضروريّاً وكان عدمه أو نقصانه نقضاً للغرض من خلق الإنسان، فحينئذ يُمكن لله الذي هو الكمال المطلق في العلم، والقدرة وإرادة الخير، وعار من النقص، أن يوصل رسالة الوحي إلى الإنسان بما يحتاجه هذا الإنسان بنحو كامل دون نقص أو خلل ليصل الإنسان إلى مبتغاه. واللطيف أن هذا الأمر قد أشار إليه القرآن الكريم حيث دلنا على أن إرسال الوحي قد أحيط بما يمنع وقوع الخطأ فيه:

(١) راجع، علم ودين، الفصل ٦، ص١٩٦ ـ ٢٠٩؛ تاريخ فلسفة، ج٨، ص٤١٤ ـ ٤٢٨.

﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ۞ إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا ۞ لِّيَعۡلَمَ أَن قَدۡ أَبۡلَغُواْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمۡ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيۡهِمۡ وَأَحۡصَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ عَدَدَۢا﴾[1].

يُعلم مما تقدم بيانه من أمور أننا، وبملاحظة اختلاف البيئة والمحيط الديني ـ الثقافي واختلاف الأسس والفرضيات المسبقة في الدين اليهودي ـ المسيحي، مع البيئة والمحيط الديني ـ الثقافي والأسس والفرضيات المسبقة في عالم الإسلام، أن النظريات المتداولة في الفكر الغربي لا تتناسب إطلاقاً مع النصوص الدينية عند المسلمين، أي القرآن والروايات المعتبرة عن المعصوم عليه السلام ولا يمكن القيام بتطبيقها عليها.

البيئة الدينية ـ الفكرية للعالم الإسلامي

أصبح الآن من السهل الولوج إلى الإجابة عن السؤال عن إمكانية تطبيق النظريات والمدعيات الغربية في مجال لغة الدين، بالنسبة إلينا نحن المسلمين أو لا.

ظهر مما تقدّم أن النظريات والاتجاهات الغربية تقوم على أساس القول بأن لغة الدين جوفاء وبلا معنى، وأن الاتجاه الوظيفي المحض، والاستخدام الرمزي وحتى النزعة الواقعة النقدية في لغة الدين هي وليدة الالتزام بتعارض العلم والدين، والنزعة الحصرية للمعرفة، والاستنتاجات الميتافيزيقية من النظريات العلمية، والفلسفات المتناقضة (كالتجريبية، المثالية، الفلسفة الترنسندنتالية لكانت، الحركة الإنسانية ـ هيومانيزم ـ الوضعية، الهرمنيوطيقا، الظاهراتية، الفلسفة التحليلية و...) في بلاد الغرب. وبعبارة أخرى، إن النظريات التي ترجع إلى فهم لغة الدين في العصر الجديد في بلاد الغرب، تبتني كلها على مجموعة من الأسس

(1) الجن ٢٦ ـ ٢٨.

والفرضيات المسبقة التي لا يمكن الدفاع عنها بأي وجه ولا الاستدلال عليها، وإن أمكن بيان أسبابها.

وكذلك أشرنا سابقاً إلى أن هذه المباني التي صنعت ووجهت نمط فهم الدين ولغة الدين في بلاد الغرب كانت هي بدورها أيضاً ردّة فعل مقابل البيئة الفكرية ـ الثقافية لعالم الغرب (فقدان الوحي، قصور المفاهيم الدينية المستقاة من نصوص مختلفة، التناقض الداخلي في الكتاب المقدس، تحديد العلم وتعطيل العقل و...) والنتائج المريرة المترتبة عليها (الجمود الديني، الركود العلمي، العقم الميتافيزيقي و..).

إننا لو ولجنا في البحث من جذور ذلك وبدافع معرفة الحقيقة وبالاعتماد على الدليل، فإننا سوف نصل إلى أنّ الواقع، والظروف والبيئة الدينية ـ الفكرية للمسلمين تختلف اختلافاً جذرياً عن الواقع، والظروف والبيئة الدينية ـ الفكرية اليهودية ـ المسيحية؛ ولذا لا تصح مقايسة هذين النمطين من التفكير واعتبارهما من نوع واحد.

نعم، لا شك في أن نظرنا في هذا الحكم يتعلق باليهودية والمسيحية التي نعيشها اليوم، والتي هي، وللأسف الشديد، لا تعكس، وبسبب مرور الأيام وفعل البشر، سوى تاريخ الديانة الموسوية والمسيحية دون الوحي والتعاليم اليهودية والمسيحية كما أنزلت على النبيّيْن العظيمَيْن موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام والتي ورد التصديق بهما في القرآن الكريم.

١ ـ القرآن الكريم، الوحي الإلهي الأصيل بين البشر

نزل القرآن الكريم الكتاب السماوي عند المسلمين على النبي محمد ﷺ وهو في سن الأربعين من عمره الطاهر والشريف، وذلك في ٢٧ رجب من سنة ٦٠٩ ميلادية، بأول آية وهي ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾[1]

(١) العلق، ١.

واستمر نزوله مدة ٢٣ سنة، رغم مواجهة أهل الجاهلية (الفرقان، ٣٢) له وذلك بما اقتضته الحكمة الإلهية من نزوله تدريجاً ليتلقاه الناس، كمصدر ملهم للحياة الفردية والاجتماعية للإنسان. والمراد من النزول والمفردات المشابهة له عندما تستخدم في مورد القرآن الكريم هو أن رسالة الهداية الإلهية والتي ترجع إلى العلم الإلهي في نشأتها، والتي ورد التعابير عنها بتسميات مختلفة، كاللوح المحفوظ، وأم الكتاب، والكتاب المبين..، قد ظهرت فعلاً وتم إبلاغ النبي ﷺ بها وأوحي بها إليه؛ فإذاً مفردة النزول ليس لها معنى سوى هذا الظهور والتجلّي للرسالة الإلهية على النبي ﷺ. (فتجلّى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه...)[1].

وقد ورد التصريح في القرآن الكريم بأنّ الوحي المنزل على النبي محمد ﷺ مضافاً إلى المعنى والمفهوم يشمل بناء الألفاظ وتركيب الجمل، فإن ذلك كله منزل من الله عز وجل أي أنه معين من مبدأ الوحي.

﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[2].

﴿وَلَقَدۡ جِئۡنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلۡنَٰهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ﴾[3].

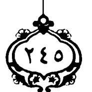
﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ * وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[4].

وكذلك ورد في القرآن الكريم على لسان النبي ﷺ جواباً عن المشركين لما طلبوا منه تغيير الوحي، بأن هذا النص والوحي لم يكن في متناول النبي بل أوحي به إليه من الله ولم يكن لأحد أن يقوم بتبديله (يونس، ١٥ ـ ١٦).

وفي موضع آخر ورد الخطاب للمشركين، وتحذيرهم بأن النبي لو نسب

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٤٧.
(٢) هود، ١.
(٣) الأعراف، ٥٢.
(٤) الزخرف، ٣ ـ ٤.



أو تقوّل على الله شيئاً لختم الله حياته ولما تمكن أحد من نصرته (الحاقة، ٤٣ ـ ٤٧).

ولذا اتفقت الفرق الإسلامية كافة على أن اختيار الألفاظ وبنية التركيب والعبارات الواردة في القرآن الكريم هي جميعها من الوحي الإلهي وأنه لا دور للنبي ﷺ إطلاقا في ذلك. ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾[1].

وبعبارة أخرى، إن كون القرآن قرآناً، وإعجاز النص القرآني هو في كون هذه الرسالة الإلهية بألفاظها الخاصة وبنيتها وتركيب جملاتها الخاصة تشكّل نموذجاً لا مثيل له وليس لأحد الإتيان بمثله.

وقد قامت الأدلة المتواترة والقطعية، على أنه، مضافاً إلى الاهتمام الوافر من آحاد المسلمين بحفظ القرآن وآياته، أوكل النبي الأكرم ﷺ إلى عدد من أصحابه ممن يعرفون الكتابة أمر كتابة الآيات المنزلة من قبل الله تعالى.

وطبقاً لما تفيده الأبحاث التاريخية لعلماء المسلمين وللمستشرقين، فإن كُتّاب الوحي تجاوز عددهم أربعين شخصاً وعلى رأسهم علي بن أبي طالب عليه السلام، أبي بن كعب، وزيد بن ثابت[2].

ولقد كان كتبة الوحي يدونون جميع آيات القرآن وبدقة متناهية على جلود الحيوانات، وبعض الأقمشة الخاصة، وألواح من الخشب، وألواح الحجارة، وسعف النخل.. إلخ. وكانت تُقرأ على النبي ﷺ وبأمر منه حذراً من وقوع أي خطأ فيها وكان النبي يحتفظ بنسخة منها في بيته. كما كان لكل واحد من كتبة الوحي مصحفه الخاص به. ولما دنت الوفاة من النبي ﷺ أشار إلى علي عليه السلام خليفته الذي اختاره ليكون من بعده قائلاً:

---

(١) الإسراء، ١٠٦.

(٢) راميار، محمود، تاريخ قرآن، ص٢٦١ ـ ٢٦٢.



يا علي! القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيّعوه[1].

وقد وردت الروايات من الفريقين أن أمير المؤمنين علياً عليه السلام، وهو أعلم الناس بتنزيل القرآن وتأويله، قد قام بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله بجمع القرآن الكريم وتأويله وتفسيره في مصحف واحد وعرضه على الناس[2]. نعم لم يجد مصحف علي عليه السلام ترحيباً من قبل الجهاز الحاكم، ولكن هذا الجهاز الحاكم أقدم، لما شعر بضرورة ذلك، على جمع المصحف في محل واحد. ولما كان القرآن الكريم يشكل المرجعية الأساسية في أي قرار يتخذه المسلمون وكان مما أوصى النبي صلى الله عليه وآله بحفظه، ولما كان الباب مفتوحاً أمام مسألة نزول الوحي بالقرآن وإلى آخر حياة رسول الله صلى الله عليه وآله تأخر جمع المصحف إلى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله. لهذا ونتيجة للظروف التي حدثت أمر الخليفة الأول جماعة من القراء وحفظة الوحي وكتبته وعلى رأسهم زيد بن ثابت بجمع الآيات والسور القرآنية من مختلف ما كانت عليه لتحفظ في نسخة واحدة في بيت النبي صلى الله عليه وآله وعند كتبة الوحي. وهذه النسخة الجامعة وضعت في جلد وأصبحت الكتاب الممضى رسمياً بين المسلمين[3].

ولما كان الخط العربي في عصر النزول خلواً من النقطة والإعراب، ونظراً إلى ازدياد عدد المسلمين واتساع رقعة بلاد الإسلام، وتداخل اللهجات المختلفة، نشأت مشكلة الاختلاف في القراءة، فبادر الخليفة

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٩٢، ص٤٨.

(٢) ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، ص٣٠.

(٣) راجع، بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق مرعشلي ورفاقه، ج١، النوع١٣، السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ج١، النوع ١٦، ص٢٠٢؛ الزرقاني، مناهل العرفان، ج١، البحث الثامن، سعيدي روشن، محمد باقر، علوم القرآن، القسم الثاني، الفصل الثاني والقسم الثالث، الفصلان الأول والثالث والقسم الرابع.

الثالث، لحل مشكلة اختلاف القراءات والحذر من استلزام ذلك لتغيير المعاني، إلى تدوين نسخة رسمية (الإمام) وبمشورة كبار الصحابة وموافقتهم لعلاج هذه المشكلة. ولذا تم تكوين لجنة لكتابة المصحف من زيد بن ثابت، وسعيد بن عاص، وعبدالله بن الزبير، وعبد الرحمن بن الحارث، ثم انضم إلى هذا الجمع أبي بن كعب، ومالك بن أبي عامر، وكثير بن أفلح، وأنس بن مالك وعبدالله بن عباس. وقد قامت هذه اللجنة التي كان يرأسها أبي بن كعب، وبالاعتماد على نسخة زيد بن ثابت السالفة، باستنساخ نسخ متعددة منها، وتم إرسالها إلى المدن الكبرى مع القرّاء. وبعد ذلك اتفقت فرق المسلمين كافة على أمر واحد وهو: أن القرآن المنزل على النبي ﷺ لا نقص فيه ولا خلل، وأنه مصون من أي نوع من التصرف وأن تناله يد، وهو حجة الله على الناس وهو المعجزة النبوية الخالدة الباقية، وأن هذا النص يدعو البشرية كافة إلى الاهتداء بنوره.

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[1].

٢ ـ محتوى القرآن

خلافاً للقصور والخلل في النصوص الدينية في الأديان الأخرى، يشكل نص القرآن الكريم ومضامينه التي يحتوي عليها، على خصوصيات منحصرة به، وتحمل دلالة على الثبات والحقانية.

أ ـ ربّ الكون، من وجهة نظر القرآن الكريم، يختلف كثيراً بالمقارنة مع ما توصل إليه الفكر البشري كافّة حتى المتعمق منه حول مبدأ العالم. فالله عز وجل في القرآن هو ذات واحدة واجدة لكافة الكمالات الوجودية،

(١) الإسراء، ٨٨.

منزّه عن كل نقص وعن خصائص الموجودات المادية والممكنات ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾[1].

وهو، في عين قربه الوجودي وإحاطته القيومية، فوق تخيّل البشر. الله، هو خالق عالَم الوجود، وهو في الوقت عينه مدبّره، وعالَم الوجود هو في كل آن تجلٍّ من تجلياته ﴿يَسۡـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾[2]. والأفعال الصادرة عنه تصدر على مقتضى الفيض، والرحمة، والحق والحكمة ﴿مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ﴾[3]، ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾[4].

التوحيد في القرآن هو توحيد في الخالقية، والربوبية، والألوهية، وهذه المراتب لا تنفصل عن بعضها البعض. أي كما أنه خالق لكافة عالم الإمكان، هو ذات واحدة، بيده تدبير هذا الكون، وليس لأي موجود آخر الاستقلال في التصرف. وأخيراً فمَنْ يستحق العبادة هو تلك الذات الواحدة التي هي مبدأ كافة الكمالات الوجودية.

ويفتح القرآن الكريم الطريق إلى معرفة الله، سواء كان بالتأمل في الآيات (الآفاقية) و(الأنفسية) والتعمق العقلي وصفاء النفس: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾[5].

ويرى القرآن التوحيد مطابقاً للعقل ومتوافقاً مع الفطرة، وأما الشرك فهو وليد التقليد، والتخيّل، والجهل: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾[6]، ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ وَأَلۡقَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمۡ

---

(1) الأعراف، ١٨٠.
(2) الرحمن، ٢٩.
(3) الروم، ٨.
(4) الإسراء، ١٩.
(5) فصلت، ٥١.
(6) ابراهيم، ١٠.



وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ * هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦۚ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1].

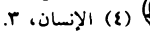
ب ـ معرفة الإنسان ومعنى الحياة ومصير الإنسان في القرآن الكريم، تحكي عن عظمة النظرة القرآنية. فاهتم القرآن بمختلف النواحي الإنسانية من جسمية، وروحية وعقلية، وبمبدأ ومسير حركة الإنسان: من أين جاء؟ ولم جاء؟ وأين هو؟ وإلى أين مصيره؟ ما هي الآمال التي يسعى إليها؟ ما هي رغباته؟ كيف ينبغي أن يكون وماذا عليه أن يفعل وكيف تكون خاتمة حياته؟ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ * ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾[2] والإنسان، في القرآن الكريم، يتألف من روح وجسد، والموت هو نهاية مرحلة من الحياة ومعبر إلى الحياة الخالدة ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[3].

الإنسان، في القرآن وخلافاً للصورة التي وردت في النصوص المحرّفة اليهودية ـ المسيحية، لا يتصف بالخبث الذاتي، بل له جنبتان ملكية وملكوتية، وهو بالفطرة يبحث عن الله. فهو مضافاً إلى ما يملكه من طبيعة جمادية، نباتية وحيوانية، يملك صفة الإدراك والشعور، والاختيار. هذه الخصوصيات التي جعلت منه خليفة الله وحاملاً للأمانة ومظهراً للصفات الإلهية على الأرض وراسماً لمصيره بيده ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[4].

وعلى أساس هذه النظرة القرآنية، يكون مصير الإنسان تابعاً للإرادة

---

(١) لقمان، ١٠ ـ ١١.
(٢) المؤمنون، ١٢ ـ ١٦.
(٣) العنكبوت، ٦٤.
(٤) الإنسان، ٣.



الإلهية المتعالية، وللميول الطبيعية، ليختار الإنسان ما يريد: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[1].

ولمّا كان خلق الإنسان وهذا الكون من وجهة نظر القرآن الكريم لغاية وهدف، كان عالم الوجود هو عالم الفعل وردّة الفعل، ومضافاً إلى عالم الآخرة، فإن كل إنسان يلقى في هذا العالم جزاء فعله من خير وشر ويلقى جزاء ما يختاره: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[2]، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[3] ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[4].

وعليه، فلا يبقى لشراء الجنة أو جهنم أو بيعهما أي معنى، كما أنّ لكل نفس ما كسبت ولا أحد يحمل إثماً ارتكبه غيره ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[5].

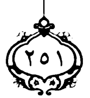
ج ـ البعثة والنبوة من وجهة نظر القرآن الكريم هي رسالة إلهية لهداية الإنسان نحو كماله المطلوب. وأنبياء الله هم حملة الرسالة التي فيها نجاة هذا الإنسان وخلاصه، والتي بها يكون رقي هذا الإنسان. النبوة هي موهبة إلهية تُلقى لأكثر الناس استعدادا وقدرة على تحملها.

العصمة هي من شروط النبوة الأساسية، سواء العصمة في تلقي الوحي وحفظه وبيانه للناس، أو العصمة في العمل بالتكاليف الخاصة، وهذا ما دل عليه القرآن الكريم وقام عليه حكم العقل.

إن الصورة التي يقدّمها القرآن الكريم عن أنبياء الله وسيرتهم العلمية والعملية، هي أنهم أطهر الناس وأفضل الناس وأشدهم استقامة (الأنعام

---

(١) الشمس، ٧ ـ ٨.
(٢) النجم، ٣٩.
(٣) الأنعام، ١٦٤.
(٤) الإسراء، ٧.
(٥) المدثر، ٣٨.



٨٥ ـ ٨٦)، فدعوتهم وسلوكهم هما مظهر الصفات الإلهية وتوحيد الله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾(١).

وهم الذين يتصفون بالكمال العقلي، وسلامة الفطرة، والصدق، والأمانة والطهارة، وهم أحرص الناس على هداية البشر وعمارة دنياهم وآخرتهم، لا يصدر عنهم كلام إلا أن يكون حقّاً، ولا فعل إلا أن يكون حسناً (الأعراف، ١٠٥، الأنبياء، ٧٢ ـ ٧٣) ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾(٢).

د ـ الوحي التشريعي، من وجهة نظر القرآن الكريم، وبقطع النظر عن استخداماته اللغوية المختلفة، هو اصطلاح خاص دالّ على الارتباط الخاص بين الله عز وجل وأنبيائه، وتلقينهم الرسالة الإلهية التي فيها هداية الناس ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾(٣).

والمعرفة التي تحصل من خلال الوحي، هي غير المعرفة التي تحصل من التجربة العقلية والعرفانية، وهي مما لا يصل إليه إلا بعض البشر المنتخبين ممن يحملون من الصفات ما يؤهلهم لتلقي هذا الوحي من عالم الغيب.

وبعبارة أخرى، الوحي في القرآن الكريم، وإن كان ترجماناً لربوبية الله الواسعة سعة عالم الوجود، ولكنه يتحقق في كل موجود بما يتناسب مع ذلك الموجود: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾(٤).

وأما الوحي النبوي فهو الذي يحكي عن الربوبية التشريعية الإلهية الخاصة التي يُطلع عليها أنبياءه لهداية الناس. وهم من خلال ارتباطهم بالغيب وتلقيهم المعرفة من الوحي يشكّلون الواسطة في إنفاذ الربوبية

---

(١) الأنبياء، ٢٥.
(٢) التوبة، ١٢٨.
(٣) الشورى، ٢.
(٤) طه، ٥٠.



التشريعية، وهذا الدين الإلهي والكتاب السماوي هو ثمرة ارتباطهم بالغيب.

الوحي التشريعي هو شهود خاص لا يحصل إلا للأنبياء الربانيين وهو مشاهدة عيانية للحقيقة، لا مجال فيها للتردُّد أو الشك، والعصمة من مقوّماتها الأساسية: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۞ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ۞ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا﴾(١).

ونحن وإن لم نرتبط بالوحي التشريعي ارتباطاً مباشراً، ولم نخض تلك التجربة، ولكننا نشاهد من الآثار أو العلائم، ما يدّل على وجوده. والوحي القرآني هو الوحي الوحيد الذي يدل بإعجازه على كونه مُنزلاً من عند الله.

إن فلسفة ضرورة الوحي التشريعي بحكم العقل، هي نفس فلسفة خلق الإنسان، والله عز وجل وبملاحظة الخصوصية الوجودية ومقدار المعارف البشرية الحسية والعقلية والشهودية، فتح لهذا الإنسان طريق الوحي لتكتمل معارفه وليكون في ذلك رقي وجوده من بين البشر. ولذا فإن الله عز وجل، وبإحاطته القيومية، وعلمه وقدرته بكل الخلق، ووسائط تدبير هذا العالم، يكفل لهذا الإنسان وصول الوحي التشريعي إليه، وكذلك رسالة الهداية التي تلزمه للوصول إلى كماله وما فيه سعادته، دون نقص أو خلل. وعليه فلا يتأتى في حق الأنبياء، لا (التجربة) ولا (خلق التعابير). هذا مضافا إلى ما تقدّم من أنّ الوحي القرآني، كما يشمل المعاني، يشمل الألفاظ والجمل الموصلة إلى المعاني المرادة، فإن ذلك كله من فعل الله، والنبي ﷺ بلّغ الناس به كما تلقاه بعينه، حتى: قُلْ، اقرأ، فاصدع، بلّغ، أعرض، وأمثال ذلك من الأوامر والتعابير الموجهة إلى النبي بشخصه.

هـ ـ الإعجاز في النظرية الإسلامية وتعاليم القرآن الكريم، ليس هو كل

(١) الجن، ٢٦ ـ ٢٨.



فعل خارق للعادة أو السحر أو الشعوذة، بل هو فعل غريب يقوم به الأنبياء خلافاً للقوانين العادية والطبيعية لأجل إثبات الرسالة الإلهية وبإذن من الله، مما يعجز سائر الناس عن الإتيان بمثله.

إن ما يقوم به الأنبياء من الأمور الخارقة للعادة، مختلف عما يصدر من أمور خارقة للعادة عن غيرهم، وهذا الإختلاف يكون بلحاظ أهداف ذلك الفعل، ومجالاته واستناده إلى ما وراء الطبيعة، والقدرة الإلهية اللامتناهية، وسيرة الانبياء الذين يصدر عنهم ذلك، ومسلكهم، والوسائل التي يستخدمونها[١].

وكما تقدّمت الإشارة إليه، فإن طرق إثبات النبوة، وعلامة صدق مدّعي النبوة، مضافاً إلى المعجزة والشواهد والعلامات، ومضمون دعوة الأنبياء، وبشارة الأنبياء السابقين، هي من طرق إثبات النبوة وعلامة على صدق مدعي النبوة ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾[٢].

والإعجاز لم يستخدم في التعاليم الإسلامية إطلاقاً لإثبات وجود الله، بل دور استخدام المعجزة يأتي بعد مراحل متعددة من فروض مسبقة أساسية تتمثل في وجود الله، وصفاته الكمالية، وضرورة النبوة عقلاً من قبل الله لهداية الناس. إن ما ينفي الشك ويرفع التردُّد في رسالة مدّعي الإعجاز، هو ملاحظة الاختلاف الماهوي في الفعل الإعجازي للأنبياء، وكيفية وقوعه (دون اعتماد على الرياضات ودون تدريج) وملاحظة أهداف مدعي النبوة (الرقي المعنوي الإنساني) وكذلك بملاحظة انسجام تعاليم صاحب المعجزة مع العقل والفطرة، وكذلك ملاحظة سيرته النقية وسلوكه الحسن. ولذا كان صدور المعجزة عن أمثال هؤلاء دليلاً على العناية الإلهية الخاصة لإتمام الحجة وإثبات نبوتهم[٣].

---

(١) معجزة شناسي، ص١٨ ـ ٢٦.
(٢) الحديد، ٢٥.
(٣) المصدر نفسه، ص٨٣ ـ ٩٨.

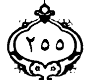


إن ما هو المهم في اختلاف معجزة نبي الإسلام عن معجزة سائر الأنبياء والرسل، هو أن المعجزات الأخرى وعلامات النبوة كعصا موسى عليه السلام وإحياء الموتى على يد عيسى عليه السلام هي من سنخ المعجزات الملموسة، وهي تشمل من كان معاصراً لهم. ومن بين هذه المعجزات تختص المعجزة المحمدية بأنها من سنخ نفس الوحي، وهي خالدة في حياة البشر وتدل باستمرار على حقانية نبوة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله. وهذه المعجزة التي هي القرآن الكريم، تدعو الناس دائماً إلى التأمل والتدبر، وأنه مع الشك في كون هذه المعجزة من عند الله، فليجتمع الناس كافة وليبذلوا كل ما لديهم من قدرة للإتيان بمثلها. وما لم يتمكنوا من ذلك، كما هو واقع حالهم، فإن ذلك يدل على أنه من عند الله خالق الكون، ويرجع في نشأته إلى سعة العلم الإلهي[١] (الطور،٣٣ ـ ٣٤؛ هود، ١٣ ـ ١٤؛ البقرة، ٢٣ ـ ٢٤؛ القصص،٤٩ ـ ٥٠).

و ـ إن الدعوة الأساسية في القرآن هي الدعوة إلى التعقل والتفكّر والتدبّر والسعي لمعرفة الحقيقة ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[٢]. وعلى ما ذكر العلامة الطباطبائي إنك لو تتبعت الكتاب الإلهي، ثم تدبرت في آياته، وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكر، أو التذكر، أو التعقل، أو التأمل في الآيات الآفاقية والأنفسية. والإسلام، بدل أن يدعو الناس إلى التعبّد المحض، والتسليم دون دليل للعقائد الدينية، دعاهم إلى التفكير والتدبّر.

ويرى القرآن الكريم أن ما يميّز الإنسان من سائر الموجودات، هو في قوة العقل، ومنشأ سعادته الواقعية هو في استخدامه لهذه القوة المودعة في وجوده. كما يرى القرآن الكريم في التخلي عن العقل باباً للهلاك والسقوط ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا

(١) المصدر نفسه، ص١٠٦ ـ ١١٦.
(٢) ص، ٢٩.



﴿يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[(1)].

وعلى هذا الأساس، فإن فلسفة بعثة الأنبياء هي أن يثيروا في الناس التفكير بما فيه رُقيُّهم الوجودي. (ويثيروا لهم دفائن العقول...)[(2)].

وفي النظرية الإسلامية، العقل هو الحجة الباطنة في وجود هذا الإنسان، كما أن الرسول هو الحجة الظاهرة والعقل الظاهري بين الناس. وقد ورد في الرواية المعروفة عن الإمام الكاظم عليه السلام[(3)] مخاطباً هشام بن الحكم: يا هشام! إن الله، تبارك وتعالى، بشّر أهل العقل والفهم في كتابه ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ ثم قال: يا هشام، ثم بيّن أن العقل مع العلم ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[(4)].

ويؤكد القرآن الكريم بشدّة على أن المشكلة التي يقع فيها الكثير من الناس، هي في اتباعهم الميول النفسية والظنون، بدل اتباعهم للعقل: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾[(5)].

بل إن الدين بني على العقل: بل إن الدين بني على العقل: (أساس الدين بُني على العقل، وفُرضت الفرائض على العقل، ربنا يُعرَف بالعقل، ويُتوسل إليه بالعقل، والعاقل أقرب إلى ربّه من جميع المجتهدين بغير عقل، ومثقال ذرّة من برّ العاقل أفضل من جهاد الجاهل ألف عام)[(6)].

ويطالب القرآن الكريم من يخالفه، بالدليل والبرهان على ما يعتقد به. وقد ورد في القرآن الكريم ذكر الأدلة على الأصول، والفروع والسنن

---

(1) الأعراف، ١٧٩.
(2) نهج البلاغة، الخطبة١.
(3) الكليني، محمد بنْ يعقوب، الكافي، ج١، ص١٦، كتاب العقل والجهل، حديث١٢.
(4) العنكبوت، ٤٣.
(5) النجم، ٢٣.
(6) بحار الأنوار، ج١، ص٩٤.



الراجعة إلى الفعل الإلهي والنظام العلّي ـ المعلولي الحاكم في هذا الكون: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]، ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾[2]، ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾[3]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[4].

وأما حجية واعتبار العقل البرهاني والقطعي في الإسلام فهي أمر ذاتي، وهو من مصادر الأحكام الإسلامية، أي إذا قام الدليل العقلي القطعي على حكم، كان حجة ومعتبراً. وعليه فإذا كان العقل هو من الأسس التي يرجع إليها الإنسان بحسب تعاليم الدين، وكان من المصادر الأساسية لهذا الدين، بل رأسمال الحياة الإنسانية، فكيف يمكن أن يقال بأن خالق الإنسان الذي بعث إليه هذا الدين ليثير له العقل والفطرة، يأتي في دينه ما يكون مخالفاً للعقل والفطرة؟ وكيف يقال بتعارض الدين مع العقل؟[5] وكما ذكر الملا صدرا: حاشى الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية[6].

ز ـ العلم والمعرفة في الإسلام هما من الصفات الأساسية التي يحملها هذا الإنسان. وقد بدأ القرآن آياته الأولى بالأمر بالقراءة، وفي مورد آخر ورد ذكر القلم كأفضل وسيلة في بناء الفكر في حياة البشر: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ... ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ... عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[7] و﴿نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[8].

---

(1) الأنبياء، ٢٢.
(2) طه، ١٤.
(3) الأنبياء، ٢٢.
(4) طه، ١٤.
(5) راجع، الطباطبائي، السيد محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، ص١١.
(6) راجع، الملا صدرا، (صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي)، الحكمهة المتعالية، ج٨، ص٣٠٣.
(7) العلق، ١ ـ ٥.
(8) القلم، ١.



فمفردة العلم ومشتقاتها والمفردات المرتبطة بالتعليم والتعلم، هي من أكثر ما ورد استخدامه من مفردات في القرآن الكريم. بل إن الصفة الخاصة التي ذكرها الله عز وجل في هذا الإنسان وذكر أن ملاك استحقاقه للخلافة الإلهية وسجود الملائكة له، هو العلم بأسماء الحقائق: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[1].

وقد ورد على لسان النبي الاكرم ﷺ في إحدى آيات القرآن، أن خصوصية دعوته ودعوة أتباعه هو أن دعوته مع البصيرة والمعرفة: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾[2].

ولا داعي لأن نكرر القول بأن الإيمان هو نوع من الميل والتعلق القلبيَّيْن، وعقد القلب على الإيمان بالله دون علم ومعرفة، يكون كالبناء الضعيف الذي يزول بأقل شيء يواجهه أو يتعرض له[3].

وقد ورد مكرراً في القرآن التأكيد على أن الله عز وجل لا يؤاخذ أحداً فرداً كان أو جماعة، إلا بعد إتمام الحجّة (قبح العقاب بلا بيان)، ولكن مع ذلك ولأجل ما للعلم والمعرفة من قيمة ذاتية وهب الله عز وجل لهذا الإنسان وسائل متعددة لينال بها المعرفة، لكي لا يبقى له عذر في التقصير في نيل العلم للرقي المعنوي: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[4]. كما أن التدين الذي يكون فارغاً وخلواً من المعرفة لا يمكنه أن يشكل سبيلاً للصلاح، بل قد يوجب ابتعاد الإنسان عن الهدف[5].

---

(١) البقرة، ٣٢.

(٢) يوسف، ٨.

(٣) راجع، التفتازاني، سعد الدين، شرح عقائد النسفية، ترجمة أحمد حجازي، ص٨٢؛ الفيض الكاشاني، ملا محسن، علم اليقين في أصول الدين، ج١، ص٦، الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق محمد رضا أنصاري، ص٣٦٧.

(٤) النحل، ٨٢.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة، ١٥٤.



ومن أهم تعاليم القرآن في ما يرجع إلى الارتباط ببُعد البحث عن الحقيقة وطلب المعرفة من قبل الإنسان هو ذكره لمصادر المعرفة المتعددة نحو عالم الوجود، والطبيعة، والتاريخ، والداخل الإنساني، والآفاق والأنفس، وكذلك تأكيده على ضرورة البحث عن المعرفة اليقينية، والحذر من الاعتماد على الحدس والظن ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[(١)].

وفي الحديث النبوي المشهور: (طلب العلم فريضة على كلّ مسلم).

وكذلك ورد في الروايات أن الحكمة ضالة المؤمن، يأخذها أينما وجدها، ومن أي شخص وجدها. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديثه المعروف لكميل قال: (يا كميل، إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها، فاحفظ عني ما أقول: الناس ثلاثة فعالِم ربّاني، ومتعلم على سبيل النجاة، وهَمَجٌ رُعاع لم يستضيئوا بنور العلم[(٢)].

وانطلاقا من هذه التعاليم قام المسلمون، ومنذ العصور الأولى، بالسعي لتحصيل العلم والبحث عنه أينما وجد. فحتى قبل تكوّن المجتمع الإسلامي كان الفداء الذي طلبه النبي صلى الله عليه وآله لإطلاق أسرى المشركين هو تعليمهم لعدد من المسلمين. إن الحث على طلب العلم ورد التأكيد عليه من النبي صلى الله عليه وآله إلى الحدّ الذي قال فيه صلى الله عليه وآله: (اطلبوا العلم ولو بالصين)[(٣)].

ولذا لم يمض من عمر الإسلام قرن أو قرنان حتى تمكن المجتمع الإسلامي من الوصول إلى أرقى المعطيات العلمية في ذلك الزمان، وتفوق بذلك على بلاد إيران، والروم، والهند، اليونان وسائر البلاد. وقد كان بيت الحكمة عند المسلمين من أغنى المحافل العلمية. ومقارناً لذلك كان آلاف العلماء في مختلف العلوم النظرية، والتجريبية، والفقهية وغيرها، يتلقون ذلك من الإمام الصادق عليه السلام. وقد فتح الإمام علي بن موسى

---

(١) الإسراء، ٣٦.

(٢) نهج البلاغة، الحكمة ١٣٩.

(٣) راجع، نصر حسين، علم وتمدن در إسلام، ترجمة أحمد آرام.



الرضا عليه السلام باب الحوار والنقاش العلمي أمام أتباع مختلف الفرق والأديان. وانطلاقا من هذه الرؤية قام علماء الإسلام بتقسيم العلوم، بحسب موضوعاتها، تقسيماً دقيقاً إلى ما هو معتبر لذاته، كالعلوم التي تكون مقدمة أو شرطاً للإيمان ومعرفة الله، والأنبياء، والكتب السماوية ويوم الجزاء...إلخ. والعلوم الأخرى التي هي من الواجبة لأجل الغير ومقدمة للإتيان بواجبات أخرى. كما أن بعضها يكون واجباً عينيّاً وبعضها واجباً كفائيّاً، ويرون علم المعاد والمعاش وتأمين الحاجيات الاجتماعية والدنيوية من الواجبات. وعليه فلا مانع من العمل على اكتساب أي علم، عدا السحر والكهانة والعلوم التي يترتب عليها الضرر المادي والمعنوي، (ككتب الضلال لمن لا يأمن الضرر منها) سواء كان ذلك على المستوى الفردي أو الاجتماعي.

يظهر لنا مما تقدّم مختصراً أن الفضاء الفكري الإسلامي لم يدع المجال أمام وقوع أي نوع من التعارض بين العلم والدين، أو العلم والإيمان. والصعوبات التي واجهها الفكر الديني اليهودي ـ المسيحي، لا مجال لها في العالم الإسلامي كي تُلجئنا الحاجة إلى التمسك بمختلف الاتجاهات التي تدعو إلى فصل العلم عن الدين، أو الفصل بين لغة العلم ولغة الدين، أو تغيير الاتجاه في النظرة إلى الدين.

ح ـ ثبات القرآن: الإنسان، وكسائر المخلوقات الحية، في هذا الكون، هو في طي التكامل والتطور التدريجي، فهو وبمرور الأيام، يصبح ذا تجربة غنية ويكتسب مهارات أفضل. ولا تجد في الوقت ذاته إنساناً محيطاً بتمام الآفاق وجامعاً لكافة المعارف، بل لا بد وأن يقترن وجوده بالجهل ببعض الأمور.

ومن جهة أخرى، فإن من قوانين عالم الطبيعة أن يتأثر الإنسان، بشكل لا إرادي، من المحيط الذي يعيش فيه. فالعوامل الطبيعية الملائمة أو غير الملائمة، كالصحة والمرض، والحاجة والغنى، والحرب والسلم وغيرها من الأمور، توثر وبنحو خاص في نمط تفكير الإنسان.



والقرآن الكريم، كما هو معلوم، نزل على لسان رسول الله ﷺ مدة ثلاثة وعشرين عاماً. وهي فترة زمانية عايش فيها النبي ﷺ أنواعاً من الظروف الحياتية الفردية والاجتماعية، ومع قطع النظر إلى احتواء النص القرآني على معارف كثيرة، وتناوله لموضوعات متنوعة ترتبط بهداية الإنسان وحياته التكاملية، فإن للنص القرآني ميزتَيْن هما متانة هذا النص، من ناحية الهندسة التركيبية والأسلوب البياني للآيات من جهة، ومن جهة أخرى المحتوى العميق والمتناغم للنص القرآني، فإن هذا الانسجام الداخلي لآياته يحفظ له كماله.

وقد بيّن القرآن الكريم هذه الحقيقة في إحدى آياته ردّاً على المشككين فيه فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾(1).

﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾(2).

﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ﴾(3).

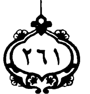
﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَـٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾(4).

فآيات القرآن مطابقة للفطرة والطبيعة الإنسانية المشتركة، وهي تتناسب مع الحاجات الثابتة والمتغيرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(5).

والقرآن الكريم يدعو للتعقل ويربّي العقل، ومضامينه تقوم على المعارف التي تعتمد على العقل والمنطق المشترك الإنساني، وتعاليمه

---

(1) النساء، ٨٢.
(2) البقرة، ٢.
(3) الطارق، ١٣ ـ ١٤.
(4) الإسراء، ١٠٥.
(5) الروم، ٣٠



الأساسية تدعو إلى التعقل وذم الجهل (فصلت، ٣٧ ـ يونس، ١٠٠)، وذم التقليد (النحل، ٤٣)، والدعوة إلى التعلم (الأنعام، ١١٦، المجادلة، ١١).

إن هذا كلّه يرجع إلى كون هذا الكتاب من عند علّام الغيوب، وقد أنزله لهداية الناس كافة: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1].

الموضوعات الفكرية، العلمية في القرآن

١ ـ التطور الفكري لا الجمود

إننا ومن خلال ملاحظة المحيط الديني ـ الفكري في العالم الإسلامي، نجد أنه، مضافاً إلى كونه يقفل الباب أمام الجمود الديني، فهو يفتح الباب واسعاً أمام تطور الفكر الديني، ويصف القرآن الكريم رسالة النبي الكريم ﷺ بأنها هي التي ترفع عن الناس إصرهم والأغلال:

﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[2].

فتعاليم الإسلام، ومنذ البدء، كانت تحثُّ المسلمين على الاجتهاد في الدين، وتذمُّ التقليد في الدين والاعتقاد غير المبني على العقل في أصول الدين، وكذلك في فروع الدين، مع إمكان الاجتهاد.

---

(١) الفرقان، ٦.
(٢) الأعراف، ١٥٧.



٢ ـ التطور العلمي لا الركود

نظراً إلى تلك القداسة التي يضفيها القرآن الكريم على العلم والعلماء، ووصفه العلم بأنه ذو فضيلة ذاتية، يدعو المسلمين منذ البدء لاكتساب العلم والاهتمام به. بل يرى أن اكتساب المعرفة والعلم هو من موجبات القرب من الله تعالى وكمال الإيمان:

﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾(١)، و﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾(٢).

من هنا، متى بقي المسلمون متمسّكين بكتاب الله وتعاليم نبيهم، فإن المجال يكون مفتوحاً أمامهم، بشكل واسع، للتطور العلمي، ولا مجال فيه للركود والتخلّف العلمي.

٣ ـ رفعة العقلانية والفلسفة الإسلامية

الحكمة هي من أفضل الصفات الإنسانية طبقاً لتعاليم القرآن الكريم: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾(٣). ولما كانت الرؤية الكونية التوحيدية، في القرآن الكريم، تقوم على المنطق والاستدلال العقلاني، وآيات التوحيد في القرآن، تنص على أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾(٤)، والآيات التي تتحدث عن أدوات المعرفة الإنسانية المتنوعة ودائرة عملها التي يكون لها التأثير فيها: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾(٥)، والآيات التي تدعو الناس للتفكّر بالظواهر الكونية وبالآيات التشريعية ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾(٦)، فإن من

---

(١) فاطر، ٢٨.
(٢) المجادلة، ١١.
(٣) البقرة، ٢٦٩.
(٤) الشورى، ١١.
(٥) الأنعام، ١٠٣.
(٦) النحل، ٤٤.



الطبيعي أن يكون ذلك سبباً للعقلانية الفلسفية، ولاعتماد طريقة التفكير البرهاني.

ولا يمكننا أن نُغفل، هنا، دور أئمة الدين، لا سيما أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أفضل مفسّر لكتاب الله. فقد كان لكلماته الأثر الكبير في التطور الفكري للمسلمين، لا سيما الشيعة:

(أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له، نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف...)[1].

فالقرآن والإسلام في ذاتهما دليل على ذلك التناغم بين العقل والوحي، ويدلان على أن وجود هذين النوعين من المعرفة أمر ضروري للكمال الإنساني. فكما يرى الإسلام ضرورة هداية الوحي في مصير الإنسان يرى تلك الضرورة لهداية العقل. فلولا العقل لَما فتَح الباب أمام الإيمان بالوحي: يا هشام! إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول[2].

إن من الطبيعي جدّاً للدين الذي يرى العقل حجة الله، أن لا يكون فيه أي مجال لتعطيل العقل. ولذا كان الفضاء الفكري الإسلامي، فضاء يدعو إلى رفعة العقل والتفكير المنطقي.

انعدام فرص الأنماط المرفوضة

١ ـ الدين والعلم، متلازمان يكمل بعضهما البعض ولا تَنافيَ بينهما

إذا كان المراد من العلم، العلم بالعالم الطبيعي والمجتمع البشري عن طريق الملاحظة والتجربة، لا مطلق العلم والمعرفة، فإنه في هذا الفرض

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة١، والخطب ١٧٩، ١٨٥، ١٨٦ و...
(٢) الكافي، ج١، ص١٣.



يكون (العلم التجريبي) مجرد منهج لمعرفة العالم الطبيعي والسلوك الاجتماعي، والذي يتوافر لهذا الإنسان، من خلال استخدامه لأدوات الحس والتجربة.

والمراد من الدين هو الهداية الإلهية، أو مجموعة من المعارف التي تتعلق بالكون وبالإنسان ومجموعة من القوانين الأخلاقية والعبادية التي وصلت إلى هذا الإنسان عن طريق الوحي النبوي. وعليه فالدين أو الوحي يدعو الإنسان ـ (سواء فيما ورد من نصوص وردت بنحو القضية الخبرية أو الإنشائية ـ لكي يستفيد، في العلم والمعرفة، من التجربة في مجالها الممكن، كما أن هداية الإنسان بلا معرفة لن تكون أمراً ميسوراً. وعليه فكل من العلم والدين منهج لمعرفة الحقيقة في موضوعه الذي يتعلق به. مضافاً إلى المنهجين العقلي والشهودي، يعمل كل منهما في مجاله الخاص وبنحو طولي ويكمل بعضهما البعض دون أن يقع بينهما أي تناف أو اختلاف. العلم التجريبي = العلم العقلي = العلم الشهودي = العلم الديني.

مما تقدّم، يظهر لنا أن لكل من المعرفة الدينية والعلمية مكانتها الخاصة، ولو أن ما يُطلَق عليه اسم العلم كان معتمداً على مقدمات قطعية وكان علما حقيقة، وما يعرف باسم الدين كان وحياً منزلاً من عند الله، فإنه لا مجال للتصادم بينهما، بل سيكون بينهما كمال الانسجام والتلازم والتآلف.

نعم، كثيراً ما انفصل العلم عن الدين في تاريخ الحياة البشرية، ولكن وجود تعارض بين العلم والدين يرجع إلى الفهم الخاطئ للمفاهيم الدينية كمفهوم الله، والغيب، والوحي، والإعجاز وأمثال هذه المفاهيم، والذي يؤدي بدوره إلى وصفها بالخرافة أو المضادة للعلم. وأحيانا يؤدي الخلط في المنهج والتوقعات الخاطئة إلى تصور وقوع التعارض بين العلم والدين. فمن يرى أن التجربة هي الطريق الوحيد للوصول إلى الحقائق، ويرى أن معرفة أي حقيقة أمرٌ موكول إلى التجربة، سوف يصل إلى أن الحقائق



الدينية غير علمية أو ضد العلم، في الوقت الذي يكون أساس هذا المبنى خاطئاً ولا يعتمد على دليل.

٢ ـ الله القيوم، لا نتاج الجهل البشري

لقد أدى قصور المفاهيم الدينية في الغرب وضعف الميتافيزيقيا إلى الوقوع في خطأ أساسي في ما يتعلق بالله وعلاقته بعالم الوجود، ويتلخص في الصورة التي ترى أن الله فكرة وليدة جهل البشر وعجزهم. وهذا الاستنتاج الخاطئ جعل من البعض يتجه إلى الاعتقاد بأنه، بعد معرفة مختلف أسرار عالم الطبيعة والتسلط عليه، لم يعد من دور للإيمان بفكرة الله. إن هذا الاستنتاج يرجع قبل كل شيء إلى ضعف عالم ما وراء الطبيعة في الغرب، نتيجة القصور في معرفة العلة الفاعلية والمعدّات والشروط. ونتيجة ذلك أن ينظر إلى الله كالنظر إلى سائر العلل الطبيعية.

ولكن الرؤية الكونية القرآنية ترى في موجودات عالم الإمكان كلّه نموذجاً للفقر المحض، وأن الله عز وجل هو الغني المطلق الذي يضفي على المخلوقات وجودها: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾(١).

فعلى أساس هذه الرؤية تكون الموجودات كلها مخلوقة له وخاضعة لتدبيره:

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾(٢) ﴿لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾(٣).

وكذلك كل ما يصدر من فعل في هذا الكون، على أساس هذه الرؤية، يكون خاضعاً لمشيئته، حتى الفعل الصادر عن الموجودات المختارة، فإنها تكون في طول الفعل الإلهي ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾(٤).

---

(١) فاطر، ١٥.
(٢) الأنعام، ١٠١.
(٣) الأعراف، ٥٤.
(٤) الصافات، ٩٦.



والله عز وجل هو الفيّاض على الإطلاق، وهو القيوم الذي يحفظ الـموجودات كـافـة ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1] ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[2] (داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عنها لا بالمزايلة)[3].

ولا شك في أنه، وعلى أساس هذه الرؤية، لن تكون فكرة الله وليدة الجهل البشري، بل متى زادت معرفة الإنسان ازدادت معرفته بالله والفعل الإلهي، فسواء في الظواهر التي تمكّن من الوصول إلى عللها أو الظواهر التي لم يتمكن من المعرفة بعللها، ثمة علل وراء الطبيعة، وهي بالمفهوم الفلسفي الفاعل الوجودي.

٣ ـ كمال الدين، مغن عن الإصلاح البشري فيه

لقد كان الفكر الديني اليهودي ـ المسيحي خليطاً من الأفكار البشرية والكلمات المنقولة عن أنبياء بني إسرائيل. ومع ذلك فإن العقيدة الكنسية قامت، وطيلة قرون متمادية، على التعصب واعتبار هذا الخليط من النصوص المتناقضة والمخالفة للعقل، هو الدين. مضافاً إلى أن سلوك وأقوال رجال الكنيسة غير المرضي عنها كان يتم تلقين الناس أنه جزء من الدين. فالفساد، الزعامة وجمع الثروات وبيع الدين بالدنيا و... إلخ كان السبب في قيام نهضة جدية للإصلاح الديني. وأما في الفكر الإسلامي حيث كان النص الديني السماوي موجوداً في متناول البشر بدون تبديل أو تحريف، لم يكن للدعوة لإصلاح ذات الدين أي معنى. وكما هو معلوم لدينا، فإن التعاليم الدينية إما أن تكون مما ثبت بالعقل القطعي، كوجود الله، والتوحيد، والمعاد، وضرورة النبوة، ومعرفة النبي، وغير ذلك مما ورد أيضاً تأييده والتأكيد عليه والاستدلال له في النصوص الدينية؛ أو أن

---

(١) الرحمن، ٢٩.
(٢) الحديد، ٤.
(٣) بحار الأنوار، ج٣، ص٢٧.



تكون هذه التعاليم مما وصل إلينا بنص القرآن الكريم، أو بظاهره، وهو من حيث السند حجة قطعية وفوق التواتر، أو أن تكون هذه التعاليم مما ثبت من السنة عن المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير. ولا بد في السنّة أولاً، من إحراز صحة سندها، ثم البحث عن دلالتها.

وأما الحديث عن إصلاح التعاليم الدينية والنص الديني ـ كما تفوّه به البعض ـ فهو لا معنى له إطلاقاً. وكون شريعة الإسلام هي الشريعة الخاتمة، يسد الباب أمام أي نوع من التبديل أو التغيير فيها أو الزيادة أو النقيصة، سواء في ما يرجع إلى أصول الدين أو فروعه. وقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام:

أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه. أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى، أم أنزل الله سبحانه ديناً تامّاً فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ فيه تبيان كل شيء، وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضاً وأنه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. وإن القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات إلا به[١].

وفي موضع آخر يقول عليه السلام:

وأنزل عليكم الكتاب تبياناً لكل شيء وعمَّر فيكم نبيَّه أزماناً حتى أكمل له ولكم فيما أنزل من كتابه، دينه الذي رضي لنفسه، وأنهى إليكم على لسانه محابَّه من الأعمال ومكارهه ونواهيه وأوامره. فألقى إليكم المعذرة واتخذ عليكم الحجة[٢].

وفي كلام آخر له عليه السلام:

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة١٨.

(٢) المصدر نفسه، الخطبة ٨٥.



فالقرآن آمر زاجر، وصامت ناطق. حجة الله على خلقه. أخذ عليهم ميثاقه. وارتهن عليه أنفسهم. أتم نوره، وأكمل به دينه، وقبض نبيه ﷺ وقد فرغ إلى الخلق من أحكام الهدى به[1].

نعم، الإصلاح في طريقة فهم الدين، والمنع من وقوع الانحراف، والبدع والتحريف المعنوي في الدين، وكذلك الإصلاح في السلوك والعمل بكافة جوانب الدين وتعاليمه، والحذر من الإفراط في بعض تعاليم الدين وأبعاده وتعطيل بعضها الآخر، هو أمر لا يمكن اجتنابه. لقد كان قيام الحسين بن علي عليه السلام لأجل هذا الأمر وبغرض إزالة البدع والانحراف الواقع في الدين مما أدخله حكام بني أمية في الشريعة المحمدية: (وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي)[2].

٤ ـ الفلسفة العقلية والنظرة العامة للوجود

يشترك الناس كافة، مع ما هم عليه من اختلاف، في امتلاكهم القدرة على التفكير، وهذا هو المنطق المشترك للتفاهم في ما بينهم.

إن القدرة على التمييز بين الحقيقة والسراب، والحسن والقبيح والحق والباطل هي من الخصائص الفطرية لبني آدم. وفلسفة ظهور الأنبياء وبعثتهم للناس إنما ترجع إلى وجود هذه الخميرة الذاتية في روح البشر، التي تمكّنهم من فهم كلام رسل الله ومعرفتهم.

هذه هي النظرة التي يحملها الإسلام لآحاد البشر، وعلى أساسها كانت دعوته للتعقل والتفكّر في أعلى مراتبه، أي إلى الحد الذي يتمكن فيه العقل الإنساني من التحرك دون أي محدودية أو أي قيد. إن طريقة وأسلوب الخطاب القرآني يدعوان الإنسان إلى أن يحاور بقلبه وباستعداده

(١) المصدر نفسه، الخطبة، ١٨٣.
(٢) نجمي، سخنان حسين بن علي عليه السلام، ص٣٦، نقلاً عن: مقتل الخوارزمي، ج١، ص١٨٨.



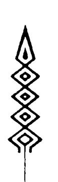
العقلي. والطريقة التي سار عليها أئمة الدين، لا سيما أمير المؤمنين عليه السلام كانت سببا لنزعة المسلمين نحو التفكير والتعمق، ولذا كان نمو الفلسفة في العالم الإسلامي ملحوظاً في الزمن الذي كان الإسلام فتيّاً.

لذا، واتباعا لتعاليم القرآن الكريم ورسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين، سعى أتباع أهل البيت للاستفادة من كافة العلوم التجريبية، والفلسفية، والعرفانية والتعاليم السماوية للحذر من الوقوع في الانحراف الفكري أو الإفراط أو التفريط.

لقد سعينا، في هذا الفصل، للقيام بعملية مقارنة بين الأسس والأصول الفكرية للديانتين اليهودية ـ المسيحية والإسلامية. والغرض من القيام بهذه المقارنة، هو أن نصل إلى أن الاتجاهات الجديدة حول مسألة لغة الدين، في عالم الغرب، ترجع في الأساس، إلى مقتضيات تلك البلاد والأطر الفكرية الحاكمة هناك، ولا مجال لاجتناب ذلك بالنسبة إليهم، ولا دليل على انسحاب تلك الاتجاهات على الفكر الديني الإسلامي والقيام بتطبيقها على النصوص الدينية الإسلامية، لا سيما القرآن الكريم.







الفصل السادس

لغة القرآن وتطور العلوم الإسلامية

بعد أن أحطنا بالاختلاف الأساسي والبنائي بين البحث عن لغة الدين ولغة القرآن، يقع البحث عن اللغة التي يحملها النص القرآني، من أي نوع هي؟ وهل للقرآن لغة واحدة أو له لغات متعددة؟ وما هي مميزات اللغة القرآنية؟ و... وضرورة هذا البحث ترجع إلى جهات متعددة؛ فإنه وعلى الرغم من الاختلاف الأساسي الموجود بين القرآن وبين النصوص الدينية في الأديان الأخرى، فإن بعض تابعي الفكر الغربي والمتأثرين به، قاموا عن علم أو جهل، بتطبيق بعض الاتجاهات في اللغة الدينية للغرب على لغة القرآن؛ ولذا كان من الضروري لنا ملاحظة هذا النوع من الخطأ والانحراف الفكري.

كما أن السعي للتعرف على لغة القرآن يشكّل من جهة أخرى ضرورة داخلية تختص بالقرآن. حيث كان للقرآن ظهر وبطن، تفسير وتأويل، محكم ومتشابه، تمثيل، كناية، استعارة وحروف مقطعة و... إلخ. إننا، وبملاحظة هذه الميزات وبملاحظة أسباب أخرى، يظهر لنا أن المجال مفتوح أمامنا لاستظهارات متعددة من هذا النص؛ ولذا يشكّل البحث والتدقيق في معرفة لغة القرآن مفتاحاً أساسياً للوصول إلى فهم القرآن ومعيارا لتقييم مختلف النظريات في موضوع تفسير القرآن.

انطلاقاً من هذا، وعلى رغم التجاهل غير العادي الذي حدث لدى الأجيال المتأخرة من المسلمين للاستفادة من النصوص الفكرية القديمة



التي لديهم، فإن التراث العلمي ـ المعنوي للمسلمين، منذ عهد الرسالة والصحابة والتابعين، كان يُستقى من منبع الوحي وتلاوة النص اللفظي والمضموني للقرآن، وبذلك كان نموّه، وكان للغة العربية حياتها الجديدة وهويتها أيضاً، وظهرت نتائج ذلك بوفرة في الآثار العظيمة كنهج البلاغة للإمام علي عليه السلام وأدعية علي بن الحسين عليه السلام في الصحيفة السجادية وغيرهما.

بعد ذلك احتلت الدراسات اللغوية الدينية مختلف مجالات العلوم الإسلامية، من القراءة والتفسير وعلوم القرآن والعلوم الأدبية، إلى الكلام والفلسفة والمنطق والعرفان والتصوف وأصول الفقه، الأمر الذي يعكس الجهد والسعي الحثيث من قبل علماء المسلمين المؤمنين بهذا القرآن في سبيل فهم القرآن والدفاع عنه، ونتج من ذلك آلاف من المصنفات القيمة والثمينة.

وحيث لا يصح منا أن نقتصر في أبحاثنا، على المعطيات الفكرية لعلماء الغرب حول لغة الدين والنصوص الدينية، نخوض في البحث ولو كان ذلك بإشارات عابرة، إلى بعض المصادر الفكرية والعلمية للمسلمين والتي تشكل نقطة تلاق بين اللغة والدين.

ارتباط اللغة بالدين في الفكر الإسلامي

إن علاقة اللغة بالدين، لا سيما في النص القرآني، تتصف بالعمق والاستحكام الشديدين في الفكر الإسلامي. فيشكّل تصريح النص القرآني قبل أي شيء آخر، بأن بناء آيات القرآن وسوره هي نتاج الوحي الإلهي وأن القرآن قد أُنزل بلفظه ومعناه من عند الله، عاملاً أساسيّاً لهذا الارتباط العميق. والذي يبدو أن أساس إعجاز القرآن وتحدّيه لمنكريه، ينطلق من هذه النقطة بالذات. وهذا الواقع العظيم هو منشأ انشداد الصديق والعدو إلى ساحة النص المحكم وإلى سياق النص القرآني الذي هو كتاب دعوة نبي الإسلام.



مضافاً إلى ما يمتلكه النص القرآني من جذب للقلوب، يرى المسلمون في هذا الكتاب الكريم أساس عقيدتهم ومرآة هويتهم الإيمانية، وأن سعادتهم في دنياهم وآخرتهم في اتباعهم له، ويرون فيه صفاء نفوسهم. وأول محفل علمي ـ إيماني لدى المسلمين تمثل في (دار القراءة) التي كان يشرف عليها رسول الله ﷺ وكان هم المتعلمين فيها تعليم وتعلّم قراءة كلام الله بدقة واهتمام.

ويؤكد القرآن الكريم على تلاوة آياته وقراءتها بلحن خاص مقرون بالتدبر فيها. ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾[1]، كما أوصى رسول الله ﷺ المؤمنين بذلك:

إقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها[2].

وكان يطلب من أنصاره وأتباعه أن يقرأوا له آيات القرآن وكان يجل القرّاء كثيراً[3].

١ ـ من علم القراءة إلى علوم القرآن

علم القراءة، الذي أصبح في العصور المتأخرة فرعاً من فروع علوم القرآن، هو أول العلوم الرسمية التي ترتبط باللغة وعلم اللغة في الفكر الإسلامي. لقد كانت الجذور الأساسية البسيطة للعلوم التي أطلق عليها بعد ذلك علوم القرآن[4]، قرينة لنزول القرآن من خلال علم القراءة، والتجويد، والكتابة، ورسم الخط، والتفسير وفهم المفردات وجمل القرآن من قبل

(١) المزمّل، ٤.

(٢) الكافي، ج٢، ص٤١٩.

(٣) ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، ج٣، ص١٠٤.

(٤) علوم القرآن تشمل كافة العلوم التي ترتبط بمرحلة إثبات أن نص القرآن هو من عند الله، الوحي والنزول، إلى الجمع والتدوين، الإعجاز، والعلوم الداخلية والخارجية والتي ترتبط بكيفية الفهم والتفسير وتحليل الألفاظ في آيات القرآن الكريم وسوره. راجع، للمؤلف، علوم القرآن، المقدمة.



الصحابة المتخصصين في أمر معرفة الدين كعلي بن أبي طالب عليه السلام، وعبدالله بن مسعود، وأبي بن كعب وعبدالله بن عباس و... إلخ وكذلك التابعون كمجاهد، وعطاء، وعكرمة، وقتادة، والحسن البصري، وسعيد بن جبير... إلخ وذلك في العصور الأولى لتكوين تلك العلوم بل تدوينها[1].

وأما علوم الأدب وأبوابه وفروعه، كعلم اللغة، الصرف، الاشتقاق، المعاني، البيان، البديع، الإنشاء، العروض، القافية، قرض الشعر، نقد الشعر، نقد النثر، علم الأوزان الشعرية، الخطابة، تاريخ الأدب، الخط، فإنها كافة هي من نتاج الفكر الأدبي للمسلمين، واحتلت المساحة الرئيسية لما صُنّف من قبلهم مما يرتبط بمسائل اللفظ والمعنى. صحيح أن العرب في الجاهلية كانوا يُتقنون الشعر والخطابة وراج بينهم علم أيام العرب وشرح حالات الشعراء وعلم الشعر والنقد، ولكن من المتيقن أن العلوم المصنفة كعلوم أدبية وما حُرِّر من مسائل بشكل واسع ودقيق، هو من الظواهر الجديدة التي قام بها علماء الإسلام[2].

وكما هو معروف فإن بداية ظهور علم اللغة الإسلامي والعربي تعود إلى ما أشار به الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام إلى أبي الأسود الدوئلي (٦٩هـ) وما قدّمه من تعريف جامع مانع للاسم والفعل والحرف[3]، ومن ثم وضع الحركات وعلامات الإعراب من قبل الأخير على النص القرآني لأجل تدوين وضبط قواعد اللغة العربية لصيانة محتوى النص القرآني من التحريف

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، ترجمة محمد بروين كنابادي، ص٨٨٨، البرهان في علوم القرآن، ج١ و٢؛ الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١.

(٢) الحكيمي، محمد رضا، أدبيات وتعهد در إسلام، ص٣٨؛ الفهرست، الجزء الثاني.

(٣) ابن الانباري، أبو بكر، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص٧؛ قفطي، عليّ بن يوسف، أنباه الرواة، ج١، ص٤؛ الأصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، ج١٢، ص٢٩٨؛ النحو وكتب التفسير، ج١، ص٤٥.



ودخول اللحن في القراءة والذي يرتبط بفهم وتفسير القرآن. وكذلك الحال في تنقيط كلمات القرآن الكريم حذرا من الوقوع في الخطأ في القراءة في الحروف المتشابهة (س، ش، ب، ت، ص، ض،...) من قبل يحي بن يعمر، فإنه كان لنفس ذلك الدافع.

إذا لقد أدرك المسلمون ومنذ الأيام الأولى لظهور الإسلام وانتشار القرآن إلى أن قراءة القرآن والمعرفة الصحيحة بهذا الكتاب تتوقف على نوع من العلوم والدراسات كما تتوقف على المعرفة الدقيقة والواضحة بالبلاغة وتصنيف الحقائق اللغوية والمواد الرئيسة الراجعة إلى الكلام والمعاني، وقد لبوا ذلك بأحسن الجواب.

إن من الجهود العميقة والحثيثة التي بذلها المسلمون لخدمة القرآن الكريم بحثهم حول معرفة مخارج الحروف، ترتيب الحروف والكلمات وخصائص كل واحدة لأجل معرفة كيفيه النطق بها، ونظرتهم للقرآن على أنه لا بديل له في علوم الأدب، القراءة والتجويد.

وعلى هذا الأساس كان ذلك النتاج البديع في علم اللغة، فقد سجّلت كتب التجويد والقراءة شرحاً مفصلاً للحروف، من حيث مخارجها الصوتية، وكيفية التلفظ بها، وقامت بتقسيمها إلى أقسام متعددة وبأسلوب علمي، مع شرح دقائق خواص الحروف. إن هذه الآثار التي تندرج ضمن دراسات علم الصوتيات عند المسلمين، يُنظر إليها بنوع من الاهتمام والتقدير اليوم، مع كل هذا التقدّم الملحوظ في علم اللغة وعلم الصوتيات، من خلال الاستعانة بالوسائل الالكترونية.

والمصنفات التالية تشكل نماذج صغيرة من المدونات التي ترتبط بالقراءة والتجويد، وهما من فروع علوم القرآن:

القراءة لأبان بن تغلب (١٤١هـ)، القراءة لحمزة بن حبيب (١٥٦هـ)، القراءات لعلي بن حمزة الكسائي؛ اختلاف المصاحف لسهل بن محمد بن عثمان السجستاني (٢٥٥هـ)، حجة القراءات لعبد الرحمن بن محمد



المعروف بأبي زرعة (٤١٠هـ)، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لمكي بن أبي طالب القيسي (٤٣٧هـ)، التيسير في القراءات السبع لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (٤٤٤هـ)؛ إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، لمحب الدين أبي البقاء العكبري البغدادي (٦١٦هـ)؛ المرشد الوجيز فيما يتعلق بالقرآن العزيز لشمس الدين ...بن إسماعيل المعروف بأبي شامة (٦٦٥هـ)؛ النشر في القراءات العشر لعلي بن يوسف الجزري (٨٣٣هـ)؛ اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، لأحمد بن عبدالله الدمياطي (١١١٧هـ) و... إلخ.

٢ ـ العلوم الأدبية الإسلامية وعلم اللغة

وكذلك اهتم علماء الأدب من المسلمين شيئاً فشيئاً بمعرفة جذور المفردات القرآنية، والمعاني الحقيقية والمجازية لألفاظ القرآن الكريم، ومعرفة القواعد البلاغية المختصة بكلام الله، والوجوه والنظائر، والإيجاز والإطناب، والأمثال في القرآن، وبدايات السور ونهاياتها، وكذلك الآيات، وإعجاز القرآن وغير ذلك من مئات المسائل التي انصب البحث فيها عن علم لغة القرآن الكريم والتي استتبعت البحث عن مختلف العلوم كالصرف، والنحو، والمعاني، والبيان وعلم النقد والبلاغة و.. إلخ وقد صنفوا في ذلك كتباً عديدة وهذه بعض النماذج منها:

كتاب العين للخليل بن أحمد (١٧٥هـ)، الكتاب لسيبويه (١٨٣هـ)، معاني القرآن للفرّاء (٢٠٧هـ)؛ مجاز القرآن لأبي عبيدة (٢٠٩هـ)؛ العقل وفهم القرآن للحارث المحاسبي (٢٣٤هـ)؛ نظم القرآن للجاحظ (٢٥٥هـ)؛ تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (٢٧٦هـ)؛ إعراب القرآن للمبرّد (٢٨٦هـ)؛ إعجاز القرآن في نظمه للواسطي، محمد بن يزيد (٣٠٨هـ)؛ إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس (٣٣٨هـ)؛ النكت في إعجاز القرآن لعلي بن عيسى الرماني (٣٨٤هـ)؛ بيان إعجاز القرآن للخطابي محمد بن إبراهيم (٣٨٨هـ)؛



كتاب الصناعتين الكتابة والشعر لأبي هلال العسكري (٣٩٥هـ)؛ إعجاز القرآن لمحمد بن الطيب الباقلاني (٤٠٩هـ)؛ تلخيص البيان عن مجازات القرآن للسيد الرضي (٤٠٦هـ)؛ الإعجاز والإيجاز لأبي منصور الثعالبي (٤٢٩هـ)؛ سرّ الفصاحة لابن سنان الخفاجي (٤٦٦هـ) دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)؛ مفردات ألفاظ القرآن وفي أصول التفسير، مقدمة جامع التفاسير للراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)؛ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير (٦٣٧هـ)؛ مفتاح العلوم ليوسف بن أبي بكر السكّاكي (٦٢٦هـ)؛ بديع القرآن لابن أبي الإصبع (٦٥٤هـ)؛ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ليحيى بن حمزة العلوي (٤٧٥هـ)؛ البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)؛ الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ) و...إلخ.

لا شك في أن هذه الجهود لم تكن بداعي الترف أو بسبب البطالة، بل انطلقت من الحاجة ومن الاهتمام بخدمة القرآن وبتأثير من البنية والمضمون القرآني ولشرح الخصائص العلمية لهذا الكتاب العزيز[1].

٣ ـ النصوص التفسيرية عند المسلمين، وعلم اللغة

النصوص التفسيرية عند المسلمين هي من المجالات الأخرى التي فتحت الباب لمعالجة مسائل علم اللغة وعلاقة تلك المسائل بالدين. فقد صرحت آيات القرآن الكريم بأن الله عز وجل قد أنزله بلسان عربي مبين (الشعراء، ١٩٣ ـ ١٩٤)، وذلك ليعقله الناس (يوسف، ٢) كما دعا الناس إلى الاستجابة لدعوته لما في ذلك من هدايتهم (الأعراف، ١٨٥) وفي بعض الموارد وصف نزوله بأنه بيان للناس (النحل، ٤٤) ولذا كان اهتمام المسلمين وسعيهم لتحصيل العلم بالقرآن والعمل به.

(١) راجع: أدبيات وتعهد در إسلام، ص٧٧.

لقد نزل القرآن بلغة العرب وكان واضح البيان، وقد جذب بصورته الرائعة وبيانه الجديد مخاطبيه، سواء أكانوا من المسلمين أو من غيرهم، فكانوا يلتذون بسماعه ويخضعون له لما له من تأثير؛ ولكن ثمة حقيقة لا مجال لإنكارها بأن القرآن له معنى أعمق بكثير، وذو جوهر مخفي يرتبط بالعلم الإلهي اللامتناهي. ولذا اختلف الناس بملاحظة مع يملكونه من استعدادات في تلقيهم لهذا الكتاب. فبعضهم كان يلمس بعض هذا البحر اللامتناهي، وبعضهم كان يلمس ضفاف الطهارة فيه، فيجلس على أجنحة الملائكة، وبعضهم كان يغوص في محيط القرآن، وهؤلاء هم الذين كانوا مع القرآن وهم القرآن الناطق وكان القرآن معهم:

﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾[1].

وعلى أي حال، فإن حقيقة أن القرآن وعاء لا نهاية له من جهة، واختلاف معارف الناس ودوافعهم والجهات التي هي محل اهتمامهم وأسباب أخرى تضاف إلى ذلك، أدت إلى اختلاف الاتجاهات المرتبطة بساحة كتاب الله. ومع هذا، كان لمختلف مناهج التفسير مجاله من البحث عن علم لغة القرآن سواء ما كان من التفاسير بسيطاً وهو ما كان معروفاً بين الصحابة والتابعين في الصدر الأول، أو ما كان من الكتب المصنفة في العصور المتأخرة. وسواء ما اهتم منها بنقل المأثور من التفسير كجامع البيان للطبري، تفسير فرات الكوفي، تفسير علي بن إبراهيم القمي، تفسير العياشي، الدر المنثور للسيوطي، نور الثقلين للحويزي، تفسير البحراني، تفسير الصافي، تفسير ابن المشهدي، وغيرها، أو ما كان من التفاسير الاجتهادية والتي تقوم على أساس الرأي والنظر، بمختلف الاتجاهات التي تحملها من النزعة الأدبية، الكلامية، الفلسفية، العرفانية، الأخلاقية، الحقوقية، العلمية، الاجتماعية و... إلخ.

(١) الرعد: ١٧.

ومن التفاسير ما عرف بأنه من التفاسير الجامعة والتي تعتمد على كافة المصادر المعرفية، التبيان للطوسي، مجمع البيان للطبرسي، تفسير البيضاوي، تفسير الآلوسي والميزان للطباطبائي، من الاستنتاجات التي تبتني على مقدمات علمية وضوابط منطقية وعقلائية والنزعة العقلية في مختلف الأجيال، إلى التأويل الذي لا حد له ولا ضابط يسير عليه عند المتصوفة وأهل الباطن، إلى أصحاب النزعة التجريبية والوضعيين في العصر الحاضر.

لا شك في أن كل واحد من أصحاب هذه التصانيف قام بتقديم عملية تفسيره للنص القرآني، على أساس النظرية اللغوية التي يحملها عن القرآن الكريم.

٤ ـ الكلام الإسلامي، الفلسفة الإسلامية وعلم اللغة

تعتبر المنظومة الكلامية ـ الفلسفية للمسلمين مصدراً آخر له أهميته في مباحث علم اللغة. فقد تعرّض القرآن الكريم الكتاب الذي يؤمن به المسلمون، في عدد كبير من آياته، لبعض الموضوعات التي ترجع إلى عالم الوجود، بداية ونهاية، وعالم الغيب والشهود للإنسان، ومصير الإنسان، والملائكة، والأنبياء، وفلسفة التاريخ وبعض المسائل الرئيسية في الفكر والعقيدة الدينية.

بعد اكتمال نزول القرآن وتدوينه في المصحف، قام الباحثون المسلمون، من خلال دراساتهم وتعمقهم في العديد من الآيات التي ترتبط بمبدأ الوجود، صفاته وأفعاله، الآيات التي ترتبط ببداية الكون ونشأة عالم الوجود القديم ومراحله، فلسفة النبوة، ووظيفة الأنبياء وأهدافهم، كون الإنسان مختاراً وقادراً على تقرير مصيره، مستقبل العالم والإنسان، جهنم والجنة والخلود والنعم والعذاب المكتوب وأمثال ذلك، بالوصول إلى معارف هذا الكتاب ولو بنحو إجمالي كلٌّ بحسب ما يحمله من قدرات ذهنية.



ومن بين هؤلاء من كان قريناً للقرآن في عقله وفكره النوراني، فأسَّس الإلهيات العقلية التوحيدية، ويمكننا وصف التحول الذي أوجده بأنه كان قريناً للقرآن وميزاناً للحقيقة. فقد كان لهؤلاء في الموارد المذكورة نظريات راقية ومصونة، وقد تضمنت كلماتهم الثمينة هذه الحقائق، كما في كلمات أمير المؤمنين علي عليه السلام وأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله. وبعض آخر سعى لتقديم تفسيره وفهمه للوحي الإلهي المبتني على أساس عقله الخاص دون استمداد لذلك من باب مدينة علم النبي وبيت الوحي، فيما اتجهت جماعة ثالثة لسد الباب أمام أي نوع من التفكير العقلي بكتاب الله؛ مع أن القرآن يدعو بنفسه للتدبر والتأمل والتفكّر في فهم الدين ومقاصده.

إن منشأ ظهور علم الكلام والمنظومة الكلامية في العالم الإسلامي بطيفه الواسع سواء ما كان منه صحيحاً أو غير صحيح، يرجع قبل أي شيء ـ على الرغم من محاولة البعض إرجاعه إلى ما هو خارج عن المصادر العلمية عند المسلمين ـ إلى القرآن نفسه وإلى معرفة معاني مختلف الموضوعات العقائدية التي تعرض لها القرآن، ثم في مرحلة ثانية في كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. ويذكر الشهيد المطهري ذلك فيقول:

(يستدل القرآن الكريم على بعض المسائل العقائدية كالتوحيد، والمعاد والنبوة ويقيم البرهان عليها ويطالب المنكرين لها بالحجة والبرهان: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾[1]، ﴿أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[2].

إن من المقطوع والمسلّم به أن أول من تعرض للمسائل العقلية في الإسلام بالبحث والتحليل وذكر بعض المسائل كالقدم والحدوث والمتناهي واللامتناهي والجبر والاختيار والبساطة والتركيب وأمثالها، هو أمير

(١) الأنبياء: ٢٤.
(٢) النمل: ٦٤.



المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وهذا هو السبب في تقدّم الشيعة على غير الشيعة دائما في العلوم العقلية)[1].

ويذكر العلامة الطباطبائي ذلك فيقول: (نجد الأقوال الرصينة لأئمة الشيعة، وخاصة الإمام الأول والثامن، تحتوي على كنوز من الأفكار الفلسفية، كما علموا تلاميذهم هذا اللون من التفكير)[2]

ولذا كانت نظريات أئمة الشيعة في شرح أسماء وصفات وأفعال الذات الإلهية وغرر الآيات الراجعة إلى المبدأ والمعاد والإنسان، والمعارف القرآنية العميقة، هي من المصادر الرئيسية التي لا غنى عنها في علم اللغة ومعاني المفردات القرآنية.

نعم، لا يمكننا أن نتجاهل في هذا المجال، الأحداث الاجتماعية في مجال الإدارة السياسية عند المسلمين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وكذلك تأثير بعض الأسباب الخارجية وآراء غير المسلمين في تكوّن الاتجاهات الكلامية كالكلام الشيعي، والكلام المعتزلي، وكلام أهل الحديث، لا سيما في النمط الأشعري المعدّل.

علم الكلام عند الإمامية

تعود بدايات تكوّن علم الكلام عند الإمامية إلى ما بعد رحلة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وذلك من خلال الأحاديث القيّمة واللسان التوحيدي لأمير المؤمنين علي عليه السلام، ونظراً إلى ما عاشوه من ظلم اجتماعي غير عادي في عهد الأمويين، لم يفتح المجال إلا في عصر الإمام الباقر عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام لبروز علم الكلام. لقد اعتمد هذا الخط الفكري على حث وتوجيه الأئمة المعصومين عليهم السلام في دعوتهم للاستفادة من كافة مصادر المعرفة دون إفراط أو تفريط، فاستفاد من العقل البرهاني ومع ذلك أقر

(١) المطهري، مرتضى، خدمات متقابل إسلام وإيران، ص٦٩٩.
(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعة در إسلام، ص، ٥٩. (الطبعة العربية، ص٨٧).



بمحدوديته وبالحاجة إلى الوحي: (لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته)[1].

إن هذا الأسلوب القويم في فهم القرآن كان يستمد قوته من العقل ومن مقارنة مفاهيم القرآن وما يتضمنه من معان بعضها بِبعض: (ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض ولا يختلف في الله ولا يخالف بصاحبه عن الله)[2].

من هنا لا تجد في هذا الأسلوب أي نوع من تشبيه الخالق بالإنسان، كما لا تجد تعطيلاً للعقل في فهم الشريعة. وكذلك لا نجد فيه نظرية الجبر أو سلب خصوصية الاختيار عن هذا الإنسان، ولا نظرية التفويض وإخراج الفعل الإنساني عن دائرة القدرة الإلهية[3]. ولذا فإن النزعة الكلامية عند الشيعة تتمايز من نمط تفكير أهل الحديث والأشاعرة، كما تتمايز من نمط التفكير المعتزلي[4].

ويقول الحكيم المتأله الأستاذ المطهري في ذلك: (إن طرح المسائل العقائدية العميقة من قبل الأئمة الأطهار، وعلى رأسهم الإمام علي عليه السلام كان سبباً ليتخذ العقل الشيعي، منذ قديم الأيام، المنحى العقلي الفلسفي والاستدلالي)[5].

وعلى هذا الأساس، وطبقاً لهذا المنهج الكلامي، تتجه أصول الوحي القرآني للتوافق مع الأسس العقلانية، بل يكمل بعضها البعض في سبيل الهداية الإلهية لهذا الإنسان. إن النتائج التي توصل إليها علم لغة القرآن في هذه النظرية والتي تقوم على أساس كونها ذات بعد معرفي، ولغة عادية،

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٤٩.
(٢) المصدر نفسه، الخطبة ١٣٣.
(٣) راجع: رباني كلبيكاني، علي، فرق ومذاهب كلامي، ١٤١.
(٤) انظر، المطهري، مرتضى، آشنائي با علوم إسلامي، ج٢، ص٥٤.
(٥) المطهري، مرتضى، أصول الفلسفة وروش رئاليسم، مقدمة؛ أيضاً، سيري در نهج البلاغة، ص٤١؛ شيعة در إسلام، ص٦٠.



ذات بطون تظهر في مختلف مواضع مصنفات الشخصيات الكلامية الشيعية. ونموذج ذلك نجده في الآثار الكلامية التي وصلت إلينا من هشام بن الحكم (١٧٩هـ)[1]، أبي جعفر الأحول، المعروف بمؤمن الطاق، الفضل بن شاذان (٢٦١هـ)، الحسن بن موسى النوبختي (٣١٠هـ) مؤلف فرق الشيعة، محمد بن علي بن الحسين المعروف بالشيخ الصدوق (٣٨١هـ) مؤلف التوحيد و...، محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد (٤١٣هـ)، السيد المرتضى علم الهدى (٤٣٦هـ)، مؤلف بعض الآثار كالشافي و...، محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) مؤلف الاقتصاد في الاعتقاد وتلخيص الشافي، نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي (٦٢٧هـ) مؤلف تجريد الاعتقاد، وهو من أشهر المصنفات الكلامية، ابن ميثم البحراني (٦٩٩هـ) مؤلف قواعد المرام في علم الكلام وعلي بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي (٧٢٦هـ) مؤلف كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.

الفكر المعتزلي

ظهر في علم الكلام الإسلامي اتجاه آخر يبني معرفته الدينية على أساس النزعة العقلية، وذلك مقابل الاتجاه الذي يبني معرفته على أساس الفهم الظاهري للنص الديني؛ ولذا ذهبت المعتزلة إلى تبني القول بأن الكلام الإلهي حادث، والاعتقاد بحجية العقل، ولما اصطدمت المعتزلة بآيات من القرآن الكريم ترى أنها مخالفة للعقل اتجهت ونظراً لكون القرآن قطعي الصدور، إلى تأويلها بنحو يتلاءم مع العقل. وترى المعتزلة ـ وخلافاً لأهل الحديث الذين لا يرون لتفسير ظاهر الآيات إلا وجهاً واحداً ـ أن

(١) انظر، الفهرست، ص٢٥١؛ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج١، ص١٨٥؛ الأمين العاملي، السيد محسن، أعيان الشيعة، ج٥، ص٤٠٥؛ فلاسفة الشيعة، ص٥٠٧.



لظاهر الآيات وجوهاً متعددة. ويستخدم المعتزلة في تأويلهم للآيات قواعد اللغة من المجاز والاستعارة والكناية في نزعتهم العقلية تلك.

ويذكر أحمد أمين ذلك فيقول: والناحية الأخرى أنهم لم يقنعوا ـ كما قنع غيرهم ـ بالإيمان بالمتشابهات جملة من غير تفصيل، فجمعوا الآيات التي قد يظهر فيها خلاف كالجبر والاختيار، وكالآيات التي يظهر منها جسمية الله تعالى.. فأداهم النظر في كل مسألة إلى رأي فإذا وصلوا إليه عمدوا إلى الآيات التي يظهر أنها تخالف الأولى فأولوها فكان التأويل من أهم مظاهر المتكلمين[1].

وآراء هذه الفرقة التي تحكي عن اتجاهات علم اللغة عندهم في ما يرجع إلى القرآن نجدها في مقولاتهم ومصنفات بعض أعلامهم: واصل بن عطاء (١٣١هـ)، عمرو بن عبيد (١٤٣هـ)، أبو الهذيل العلاف (٢٣٥هـ)، إبراهيم النظّام (٢٣١هـ)، أبو جعفر الإسكافي (٣٤٠هـ)، أبو علي الجبائي (٣٠٢هـ)، أبو هاشم الجبائي (٣٢١هـ) مؤلف الانتصار، أبو القاسم البلخي الكعبي (٣١٧هـ)، القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) مؤلف شرح الأصول الخمسة والمغني، وأيضا أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ).

أهل الحديث

ظهر اتجاه آخر في العالم الإسلامي في فهم المعارف الدينية وتفسير النصوص الدينية، وهو يتصف بنوع من البساطة والقشرية والجمود على ظواهر الكتاب والسنة، وعدم تطور اللغة وكونها ذات وجه واحد. مع أن أساس الاعتقاد والتصديق بالكتب السماوية عندهم، يقوم على قواعد العقل البرهاني المُثبت لضرورة الوحي من جهة، ومع تصريح القرآن من جهة أخرى بأن فيه محكمات ومتشابهات، وأن العمل بالمتشابهات غير ممكن إلا بالرجوع إلى المحكمات. ومع ذلك يرفض أهل الحديث الاعتماد على

(١) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ج٣، ص١٥ ـ ١٧.

العقل في المعرفة الدينية ويجمدون على ظواهر الألفاظ. ولعلنا نجد مظاهر هذا الاتجاه السطحي في حياة رسول الله ﷺ. كما نشهده في حياة الخلفاء الراشدين. ولذا فإن جماعة اعتبروا أنفسهم على الحياد في الفتنة التي طغت في خلافة أمير المؤمنين علي عليه السلام واستندوا في ذلك إلى ظاهر بعض الروايات. وكذلك الحال في معركة صفين، لما رفع جماعة معاوية القرآن على الرماح، فإن جماعة مِمَّن كانوا قصيري النظر في جيش العراق، انقلبوا على القرآن الناطق أي الإمام علي عليه السلام وحملت فرقة الخوارج شعار (لا حكم إلا لله).

وقصر النظر هذا لم تختص به جماعة العراق، كما لا ينحصر بذلك الزمان، بل تجده لدى جماعة بعد ذلك كمالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ) إمام المالكية والذي ذكر في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ قال: (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة)[(١)]. وكذلك يذهب محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ) إلى تحذير المسلمين بشدة من الخوض في المسائل الكلامية[(٢)]. وكذلك الحال مع أحمد بن حنبل (١٦١ ـ ٢٤١هـ) الذي قام بتدوين أصول عقائد الإسلام بالاعتماد على الروايات، ذهب إلى أن الإيمان بالقدر واجب، وأنه لا ينبغي السؤال عنه[(٣)].

إن أهم ما امتازت به هذه الفرقة هو اعتبارها الحديث أصلاً، سواء ما كان منه صحيحاً أو ضعيفاً، وجعلت من العقل ومن كتاب الله ومن الفطرة السليمة فرعاً، فأسقطت عنها أي دور؛ ونتيجة ذلك أنها اتجهت إلى التجسيم والتشبيه في الصفات الإلهية ونسبت إليه ما لا يصح كاليد، والعضد، والصدر، والقدم.. إلخ، ولم يختلف كلامهم ذلك كثيراً عن كلام

---

(١) الملل والنحل، ج١، ص٩٣.
(٢) الشافعي، محمد بن إدريس، أصول السنة، ٥١ ـ ٥٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٨ ـ ٥١.



أهل الشرك[1]. كما ذهب هؤلاء إلى الاعتقاد بالجبر والتقدير في ما يرتبط بالإنسان وأنكروا أي دور للإنسان في تقرير مصيره ومصير المجتمع الذي يعيش فيه.

لقد وصل هذا الاتجاه، ومن خلال تعطيله للعقل، إلى تعطيل الشريعة، ولم يكن لهؤلاء القدرة على مواجهة الأسئلة الجدية التي واجههم بها المخالفون لهم، وقد وجه إليهم النقد الشديد ممن كان في البدء من أتباعهم. فهذا أبو الحسن البصري (٢٣٠هـ) مؤلف مقالات الإسلاميين، والإبانة، واللمع، واستحسان الخوض في علم الكلام، وقد كان ممن خاض تجربة أهل الحديث وكذلك تجربة الاعتزال لمدة، اختار أخيراً طريقاً وسطاً يرى فيها للعقل منزلة في الجملة. وكذلك الأشعري فهو، وإن ابتعد عن منهج أهل الظاهر، لإنكارهم دور العقل، ولكنه لم يتجه إلى الإيمان والالتزام بحجية العقل على الإطلاق. ولذا بقيت آثار الإيمان بطريقة تفكير أهل الظاهر في الفكر الأشعري. ومن نماذج تفكيره الظاهري[2] تبنيه للرؤية الظاهرية لله استناداً إلى ظاهر عبارة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3].

ولكنّ تغييراً واسعاً حدث بشكل تدريجي على السلوك الفكري لهذه الفرقة، فنمت بعض الشخصيات داخل هذه الفرقة التي سعت لتقوية النزعة العقلية داخل هذا الاتجاه. فهذا أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ) مؤلف كتاب تأويلات القرآن والتوحيد، في آسيا الوسطى (سمرقند) مع كونه أشعريّاً ولكنه تقدم خطوة إلى الأمام واختار منهجاً وسطاً بين المعتزلة وأهل

(١) انظر، ابن خزيمة، التوحيد، ص٦٤، ٦٥، ١١٤، ١٤٥، ١٤٧، ٢٣٠، ٢٣١؛ وكذلك ابن حنبل، السنة، ص٥٤، ٦٤، ٦٥، ٧١، ٧٦، ١٦٦، ١٩٠، و...

(٢) بدوي، عبد الرحمن، تاريخ انديشه كلامي، ج١، ص٥٩٨، نقلاً عن: الأشعري، أبي الحسن، الإبانة، ص١٣: كاربن هنري، تاريخ فلسفة إسلامي، ترجمة جواد طباطبائي، ص١٥٩.

(٣) القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.

الظاهر، واعتبر العقل مصدراً رئيسيّاً ومهمّاً في المعرفة البشرية[1] وتبنى القول بالحسن والقبح العقليين في الجملة. وإن اختار القول بأن صفات الله زائدة على ذاته كالأشعري وأن الكلام الإلهي ينقسم إلى قسمين نفسي (قديم) ولفظي (حادث)، كما يصرح بالقول بإمكان رؤية الله[2]. كما أن معتقداته القول بالتفويض في المتشابهات، فهو كسائر المشبهة يلتزم بالمدلول الظاهري لها دون تأويل أو تفكير في المقصود منها. ومع ذلك، فإن أتباع الماتريدي والأشعري لا تُشكِّل نظرية التفويض نقطة مشتركة بينهم. فذهب جماعة منهم إلى التأويل، فرأوا في كلمات كالوجه، واليد، والاستواء وسائر الصفات الإنسانية التي تطلق على الله عز وجل، كناية عن الذات، والقدرة أو الاستيلاء. ويرى الإمام في كتابه أصول الدين أن معنى الإتيان في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾[3] هو ظهور علامات الغضب الإلهي، وأما استوى في قوله: (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) فهو بمعنى الاستيلاء على أمر العالم، وعلى هذا المنوال سار في ما يرجع إلى الصفات الخبرية والمتشابهات[4].

وكذلك ذكر مؤلف المواقف: (اختلف الأصحاب فيه فقال الأكثرون هو الاستيلاء، وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه صفة زائدة ولم يُقم دليلاً عليه ولا يجوز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال. أثبته الشيخ في أحد قوليه صفة ثبوتية زائدة هو كما قبله أعني الاستواء، الوجه وُضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز إرادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة أخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب إذ المقصود من الأوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز أثبت الشيخ صفتين

---

(١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج١، ص١١٩.
(٢) الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، ص٧٧ ـ ٨٥.
(٣) البقرة: ٢١٠.
(٤) فرق ومذاهب كلامي، ص٢٣٥.



ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وقال الأكثر إنهما مجاز عن القدرة)[1].

إن أفضل المصادر المدوّنة لهذه الفرقة، والتي يمكن تتبع نظرية لغة الدين لديها، تتمثل في مصنفات بعض شخصيات هذه الفرقة: القاضي أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ)، مؤلف إعجاز القرآن والتمهيد؛ أبو أسحاق الاسفرايني (٤١٨هـ)؛ عبد الملك الجويني المعروف بإمام الحرمين (٤٧٨هـ) مؤلف الشامل في أصول الدين والإرشاد في أصول الدين؛ الإمام محمد الغزالي (٥٠٥هـ) مؤلف إحياء علوم الدين، مشكاة الأنوار وجواهر القرآن و..؛ فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) مؤلف الأربعين في أصول الدين، المطالب العالية، المحصل، شرح أسماء الله الحسنى و...؛ عبد الكريم الشهرستاني الخراساني (٥٤٨هـ) مؤلف نهاية الإقدام في علم الكلام، الملل والنحل؛ عضد الدين الإيجي الشيرازي (٧٥٧هـ) مؤلف المواقف في علم الكلام؛ سعد الدين التفتازاني الخراساني (٧٩٣هـ) مؤلف شرح المقاصد وشرح العقائد النسفية؛ مير سيد شريف الجرجاني (٨١٦هـ) شارح المواقف للإيجي وعلاء الدين القوشجي (٨٧٩هـ) صاحب شرح التجريد.

السلفية الجديدة والجمود على ظاهر اللغة

عرفنا مما سبق، كيف أن اتجاه أهل الحديث فقد رونقه مع ظهور الأشاعرة، ولكنه لم يُنسخ بشكل كامل. فقد عادت هذه النزعة التي يرى أتباعها أن لغة الدين لا تخضع للتطور، ثانية في القرن الثامن على يد أحد أتباع الحنبلي، أي ابن تيمية (٧٢٨هـ). فقد أبدى تشدداً في التمسك بالروايات التي تتحدث عن الصفات والتي وردت في كتب متعددة ككتاب التوحيد لابن خزيمة والتي تدل بظاهرها على التجسيم، ودعا إلى التسليم بها دون الاعتماد على تأويلات الأشاعرة لها. ولم يكتف بهذا بل زاد على

(١) التفتازاني، سعد الدين، شرح المواقف، ج٥، ص١١٠ ـ ١١١.

ذلك أموراً أخرى ككون زيارة القبور من الشرك، وكذلك التوسل، وذهب إلى نفي فضائل أهل البيت وأمور أخرى، وتبنى مقولات متناقضة في ما يرجع إلى أمر الدين.

إن أفكار ابن تيمية ـ وإن لم تلق رواجاً، بل وُجه إليه النقد ـ شكلت بعد قرون الأساس الفكري لمحمد بن عبد الوهاب النجدي (١٢٠٦هـ) وذلك في القرن الثاني عشر.

٥ ـ العرفان والتصوف

تحمل الرؤية الكونية الإسلامية والقرآنية، نظرة إلى الوجود الإنساني تقوم على أساس أن الإنسان هو خليفة الله، والحامل لمجموعة من الاستعدادات العليا، حيث جُبل على نوع من النزعة الفطرية نحو الكمال المطلق والتي تبعثه نحو التجدد الدائم.

تبتني هذه الرؤية القرآنية على كون الله عز وجل هو الكمال اللامتناهي في عالم الوجود ومبدأ هذا العالم وغايته. والهدف الذي كان ينشده الأنبياء جميعاً هو تذكير هذا الإنسان بهذا الميثاق (ليستأدوهم ميثاق فطرته)[١] وهدايته إلى الطريق الذي يوصله إلى هذا المقصد الأسنى.

العرفان، اصطلاحاً، هو نوع من المعرفة القلبية المباشرة ـ إلى جانب المعارف الحسية والعقلية ـ يرى فيها العارف ربّه بعين القلب من خلال التهذيب المعنوي والرقي النفسي، (لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان)[٢].

لا شك في أن المنبت الأول للعرفان الإسلامي يرجع إلى ما تضمّنه القرآن الكريم من إشارات والمكنون في غرر آيات التوحيد التي دلّت على

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة١.
(٢) المصدر نفسه، الخطبة، ١٧٩.



أن الله عز وجل هو الأول والآخر، والظاهر والباطن (الحديد، ٣)، نور السماوات والأرض (النور، ٣٥) مع كل شيء (الحديد، ٤) والقيوم (البقرة، ٢٥٥) على كل شيء. لا إله غيره وأن حياة الإنسان المعنوية الحقيقية هي في الارتباط برب هذا الكون (الأنفال، ٢٤) وكذلك الحال في كلمات رسول الله ﷺ كحديث قرب النوافل[١] وحديث زيد بن حارثة[٢] و... وأيضا في كلمات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام فإنها تشكل مصدرا آخر للعرفان الإسلامي:

(إن الله سبحانه جعل الذكر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقرة، وتبصر به بعد العشوة، وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله عزت آلاؤه في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات، عباد ناجاهم في فكرهم، وكلمهم في ذات عقولهم)[٣].

وكذلك فإن دعاء خاتم الأنبياء ﷺ حيث يقول: (ما عبدناك حق عبادتك ما عرفناك حق معرفتك)[٤] مع أن الله عز وجل يقول فيه (وإنك لعلى خلق عظيم) (القلم، ٤) ويقول أيضاً: (ولكم في رسول الله أسوة حسنة) (الأحزاب، ٢١) وهذا يحكي عن الدعوة التي لا نهاية لها لهذا الإنسان للترقي من الوضع الموجود إلى المطلوب له ويحكي عن إمكان الرقي غير المحدود لهذا الإنسان في قاموس الرؤية الكونية الربانية

---

(١) عبد الرحمان بن حماد، عن حنان بن سدير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: قال الله: ما تحبب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وإنه ليتحبب إلي بالنافلة حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، إذا دعاني أجبته، وإذا سألني أعطيته، وما ترددت في شيء أنا فاعله كترددي في موت المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته. بحار الأنوار، ج٧٠، ص٢٢، وأيضا ج٧٥، ص١٥٥. ولشرح مضمون هذا الحديث راجع الخميني، السيد روح الله، شرح الأربعون حديثا، الحديث ٣٤.

(٢) الكافي، ج٢، ص٥٣.

(٣) نهج البلاغة الخطبة، ٢٢٢.

(٤) بحار الأنوار، ج٧١، ص٢٣.



الإسلامية: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1].

وعن الإمام الصادق عليه السلام في رواية قال: (كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء)[2].

وقد ورد من طرق الفريقين عن رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الحديث: (إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن)[3].

وعن الفضيل بن يسار قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية «ما من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن» فقال: (ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما يجري الشمس والقمر)[4].

ويتحدث العلامة الطباطبائي عن ذلك فيقول: قد ورد الكثير عن النبي صلى الله عليه وآله وعن أهل البيت عليهم السلام حول هذا المضمون: إن للقرآن بطوناً، وأن القرآن كله مما يمكن تأويله. وأن تأويله غير ممكن عن طريق العقل، كما لا يمكن بيانه عن طريق اللفظ، بل من يمكنه الوصول إليه هو النبي وأولياء الله، المنزهون عن التعلق بالرغبات البشرية، وذلك عن طريق المشاهدة[5]. وانطلاقاً من اعتقاد الشيعة بأن للقرآن بطناً، تبنوا القول بأن تأويل آيات القرآن لا يختص بزمان ولأهل زمان واحد، بل التأويل يجري في كل زمان. ولذا احتوى القرآن على مضامين بين طيات آياته. وقد ورد في الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام (يجري كما تجري الشمس والقمر). وهذا يدل على جريان معاني القرآن على مرّ الأيام. وهذه المعاني التي هي في حالة تجدد دائم هي ما يطلق عليه في اصطلاح العلامة (الجري).

---

(1) الكهف: ١٠٩.
(2) تفسير الصافي، المقدمة.
(3) المصدر نفسه.
(4) بحار الأنوار، ج٩٢، ص٩٧، الحديث، ٦٤.
(5) الشيعة في الإسلام، ص٥١.



إن العرفان الإسلامي، ومع قطع النظر عن نقد محتواه الذي يشتمل على الغث والسمين، في ما قيل أو دوّن تحت اسم العرفان والتصوّف في الفكر الإسلامي، هو من المصادر المهمة لعلم اللغة، ونقطة التقاء بين اللغة والدين. فقد تكرر من العرفاء الحديث عن هذا الأمر، وأن اللغة المتعارفة قاصرة عن بيان وحكاية ما يشاهدونه ويرونه؛ ولذا ذهبوا إلى أن لغة العرفان هي لغة الإشارات.

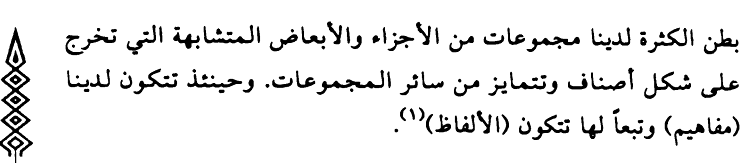
ويرى عين القضاة أن أساس تمايز المعارف العرفانية من العلوم المتعارفة هو في أنها لا نهاية لها، ولا يمكن نقلها إلى الغير، ولذا يعتبر أن ما يطلق عليه تسمية أنه علم كعلم اللغة، والرياضيات، والطبيعة، والكلام والفلسفة، يمكن للمعلم من خلال بيانه لمسائل هذا العلم من نقل ما لديه من علوم إلى ذهن المتلقي لهذا العلم، وأما في المعارف العرفانية فهذا أمر لا يمكن تحققه[1].

وينقل العطار عن الشبلي (٣٣٤هـ) قوله: (العبارة لغة العلم، والإشارة لغة المعرفة)[2] ويقول جنيد (٢٩٧هـ): (كلامنا إشارة).

ولغة الإشارة والإيماء التي تجمع بين الكتم والإفشاء[3]، تقوم على أسباب وعلل. والركنان الرئيسيان في اللغة، أي عنصرا المعنى واللفظ والعلاقة بينهما والذي يحصل التواصل فيه بين المتكلم والسامع، يواجه مشكلة أساسية في مجال المعارف المعنوية والإشراقات القلبية. ففي مجال المعرفة الشهودية لا وجود لأي تمايز أو كثرة. وطبقاً لما يذكره أستيس: (في الوحدة التي لا اختلاف فيها لا يمكننا ان نخرج بمفهوم عن أي شيء، لأنه لا أجزاء له ولا أبعاض حتى تخرج لنا على هيئة مفهوم. بل المفهوم يتحقق عندما تكون هناك كثرة، ولا أقل من وجود ثنائية في المقام. ففي

(١) عين القضاة، زبدة الحقائق، تصحيح عفيف عسيران، ص٦٧ ـ ٦٨.
(٢) استعلامي، محمد، گزيده تذكرة اولياي عطار نيشابوري، ص٦٣٢.
(٣) قونوي، صدر الدين، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، (تفسير سورة الحمد)، ص٦.





بطن الكثرة لدينا مجموعات من الأجزاء والأبعاض المتشابهة التي تخرج على شكل أصناف وتتمايز من سائر المجموعات. وحينئذ تتكون لدينا (مفاهيم) وتبعاً لها تتكون (الألفاظ)[1].

ويرى ابن خلدون أن قصور الكلمات والمفردات هي السبب في عدم إمكان بيان الحقائق العرفانية: (ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة)[2].

مضافاً إلى أن العلاقة بين المتكلم والسامع اللذَيْن يقع التخاطب بينهما، لا يمكن أن تتمّ في مجال العرفان بسهولة. وذلك، من جهة، لأن ساحة الشهود العرفاني، مع فرض تحققها، هي ساحة خروج العنصر النفسي وروح العارف عن العالم المتعارف، إلى عالم ما وراء الطبيعة ووراء طور العقل والتصور العقلي؛ وعليه فلن يتمكن من أن ينقل ما يشاهده باللسان المتعارف ليلقيه في ذهن المخاطب.

كما أن المخاطب حيث لم يطو ذلك الطريق، فهو لم ير، ووصف حديقة من الورد، لن يوصل جمال لون الورد كما هو عليه[3].

إن مجال ملاحظة علم اللغة، في دراسات العرفان والتصوف الإسلامي، ينفتح على أساس الرؤية الكونية التي تقوم على فكرة أن عالم الوجود على درجات ـ المادة، المثال والمجرد ـ وعلى أساس النظرة التي يحملها العرفان عن هذا الإنسان (التجلي الإلهي والواجد بالقوة لجميع درجات الوجود) والذي شكّلت منطلق فكرة نزول المعاني على هذا الوجود، وخروج الحقائق من العمق إلى السطح إلى مرتبة الوجود اللفظي

(١) استيس، و. ت، عرفان وفلسفة، نقله إلى الفارسية، بهاء الدين خرمشاهي، ص٣١٠.
(٢) المقدمة، ابن خلدون، ج٢، ص٩٩٠.
(٣) زبدة الحقائق، ٨٨ ـ ٨٩.



من جهة، والسير من سطح الألفاظ إلى عمق المعاني والذي يمكن الوصول إليه من خلال تجريد النفس[1].

إن الذي مهّد وساعد على قيام النزعة التأويلية العرفانية هو اتفاق المسلمين على أن للقرآن ظهراً وبطناً وأن له تنزيلاً وتأويلاً وكذلك ما نص عليه الكتاب العزيز من احتوائه على المحكم والمتشابه. ولذا فإن المتصوفة ذهبت إلى أن للقرآن معنى عميقاً باطنيّاً وراء المعنى الظاهري واللفظي؛ وهذا المعنى لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق الاستنباط؛ ولكن ليس عن طريق البحث اللغوي، بل عن طريق الإشراق والإلهام (علم النفس). ولذا فإن الآية الواحدة قد يكون لها معان متعددة في أوقات مختلفة حسب اختلاف الإلهامات (الاستعداد الخارجي)[2].

إن هذه النظرة تقوم على أساس مبدأ عام وفرضية مسبقة ترى أن الوحي القرآني له ألسنة متعددة ومستويات متصاعدة، وهو لا ينحصر ببعد واحد أو بمستوى ووجه واحد.

مع قطع النظر عن الطريقة التي يمكن، من خلالها، الاستفادة من هذه المستويات، وعن شروط المتلقي لهذه المستويات، وبقطع النظر عن أن ما طرح طوال تاريخ القرآن على أنه من التأويل وبلسان التأويل، هل هو قرين الصحة أم لا؟ فإن ما تقدمت الإشارة إليه من النصوص شكل أساس الاتجاهات التأويلية المتعددة، وكون القرآن حاملاً للغة ذات أبعاد مختلفة، ومن تلك الروايات الرواية الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام، والتي ورد فيها: (كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء). فإن مدلول هذا الكلام أن كلام الوحي القرآني

(١) الأسفار الأربعة، ج٨، ص٢٢١، ج٩، ص٥٦.
(٢) انظر، الأشعري، أبا الحسن، اللمع، ص١٠٥، نقلاً عن: نوبا، پول، تفسير قرآني وزبان عرفاني، ترجمة اسماعيل سعادت، ص٢٨.

له أبعاد مختلفة وسطوح متعددة من المعنى بالنحو الذي يتناسب فهمه مع الظروف النفسية والدرجات الوجودية للإنسان أمام ساحة القدس الإلهية. وبعبارة أخرى، إنّ مدلول هذا الكلام أن للقرآن لساناً مطابقاً للواقائع العيانية للمخاطبين كافة. وكذلك ورد في رواية أخرى تعداد هذه الألسنة المتعددة للقرآن: ظهر، بطن، حد ومطلع[1].

وانطلاقاً من هذا سعى العرفاء والمتصوفة في حياتهم الفكرية لتقديم تأويلاتهم بنحو تكون مبنية على أساس هذا الأصل.

٦ ـ أصول الفقه

مهما كان عليه حال التصوف والعرفان عند المسلمين، فإنهما يشكلان مصدراً مهمّاً لعلم لغة القرآن.

من التعاليم الإسلامية الرئيسية التي أكدّ عليها القرآن الكريم وكلام النبي الكريم ﷺ مسألة التفقه في الدين، والتسليم المقرون بالبصيرة. وعلى ما ذكر الاستاذ الشهيد المطهري:

وما يعرف اليوم باسم (علم الأصول) هو علم قواعدي، من العلوم التي ولدت في رحم الفكر الإسلامي ونمت وأخذت أبعادها في ظلّه. فإن المسلمين مأمورون طبق تعاليم القرآن وما ورد عن رسول الله ﷺ وأئمة الدين المعصومين عليهم السلام بمعرفة أحكامهم العملية من خلال الرجوع إلى الكتاب، والسنة، والإجماع والعقل، وذلك بإرجاع الفروع إلى الأصول. ولذا كان الاهتمام منذ العهود الأولى بالدراسات العلمية التي تتناول حدود دلالة كل واحد من هذه المصادر وكيفية استنباط الأحكام الشرعية التي تحويها. فمسألة الأخذ بظواهر الكتاب والسنة، وحجية الظواهر، والأوامر، والنواهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد والمفاهيم، هي

---

(١) تفسير الصافي، المقدمة.

من المسائل القديمة التي عرفت فيرما بعد باسم أصول الفقه أو فلسفة الفقه[1].

وأول من صنف في علم الأصول كان هشام بن الحكم شيخ متكلمي الشيعة صاحب كتاب الألفاظ ومباحثها[2]، ويونس بن عبد الرحمن صاحب كتاب اختلاف الحديث ومسائله[3]، وأبو سهل النوبختي صاحب كتاب الخصوص والعموم[4]، والحسن بن موسى النوبختي صاحب كتاب خبر الواحد والعمل به[5]، ومحمد بن إدريس الشافعي صاحب الرسالة.

بعد ذلك تطور علم الأصول في المدرسة الشيعية بجهد من أمثال ابن عقيل، وابن الجنيد، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وابن إدريس، والمحقق الحلي (٦٧٦هـ)، والعلامة الحلي، والشهيد الأول، والشهيد الثاني (١٠١١هـ)، والوحيد البهبهاني (١٢٠٨هـ)، والسيد مهدي بحر العلوم، والميرزا القمي، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) والأخوند الملا محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ)[6].

إننا ـ من خلال ملاحظة فهرست المسائل التي يقع البحث عنها في أصول الفقه ـ نجد أن مباحث الألفاظ تشكّل جزءاً رئيسيّاً منها وهي تشمل العناوين التالية: الوضع، الدلالة، الحقيقة والمجاز، الحقيقة الشرعية، الصحيح والأعم، المشتق، الأوامر، النواهي، المفاهيم، العام والخاص والمطلق والمقيد، وكيفية استنباط الأحكام الشرعية، بل كيفية فهم مختلف

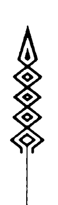
---

(١) انظر، الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة، ص٤٧؛ القائني، علم الأصول تاريخاً وتطوراً، الفصل٢.
(٢) الطهراني، الشيخ آغا بزرك، الذريعة، ج٢، ص٢٩١.
(٣) النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص٣١١.
(٤) الذريعة، ج١، ص٦٩.
(٥) الصدر، السيد حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص٣١٠.
(٦) انظر، علم الأصول تاريخاً وتطوراً، الفصل الثاني.



معارف الكتاب والسنة؛ ويعالج في هذه المسائل، وبنحو ملاحَظ، أموراً ترتبط بعلم اللغة، والتحليل اللغوي، وقواعد معرفة المعنى، والهرمنيوطيقا، ويحكي عن الجهد القيّم المبذول من قبل الباحثين المسلمين في سيبل معرفة حقائق الكتاب وسنة المعصومين. إننا، ومن خلال هذا العرض الإجمالي في هذا الفصل للتراث العلمي الموجود في العالم الإسلامي، أمكننا تسليط الضوء على بعض الجواهر الثمينة التي ترتبط بعلم لغة الدين وقواعد فهم النصوص الدينية. وعليه فعلماء المسلمين ليسوا خالي الوفاض في مواجهة العلوم الجديدة، بل لديهم من التراث القيّم ما يحفظ لهم الوصول إلى تقديم الجديد في عالمنا المعاصر.





الفصل السابع

لغة القرآن
في مجال المفردات، أي دور؟

لا بد لنا، لأجل الخوض في غمار البحث عن لغة القرآن، من معرفة المراد من لغة القرآن. وبعبارة أخرى، ما هو السؤال الذي نبحث عن جوابه؟ من الواضح أننا عندما نسأل عن حقيقة لغة القرآن فليس المراد اللغة التي نزل بها القرآن، لأننا جميعاً نعلم بأن لغة القرآن هي العربية، لا الفارسية ولا الإنكليزية؛ بل ومن خلال ملاحظة الأصل الذي ينص على أن القرآن مؤلف من لفظ ومعنى وأنه منزل من عند الله، عز وجل، لهداية الناس ودعوتهم إلى ما فيه كمالهم ورقيهم المعنوي، نعرف أن المراد من سؤالنا هو التالي: ما هي الخصوصيات التي يتميز بها النص القرآني من ناحية الكلمات والجمل؟ فهل المفردات المستعملة في القرآن تدل على المعاني الوضعية المتعارفة عند البشر، أو أنها تدل على مسمّيات حقيقية؟ ومن جهة أخرى، تؤدي اللغة أدواراً متعددة بين البشر ولها استخدامات مختلفة، كمحض بيان الحقائق، بيان النظام العلّي ـ المعلولي بين الظواهر، الفعل الكلامي وبيان البعد العاطفي والإحساسي، وكذلك بلحاظ أساليب البيان، فاللغة تارة تكون على شكل اصطلاحات علمية ـ وصفية، وأخرى تكون لغة عامة يومية وحوارية، وأخرى تكون على شكل رموز



وإشارات، أو على نمط الصور الخيالية القائمة على الإحساسات والمرتبطة بالمجال الفني والجمالي.

إننا، وبملاحظة ما تقدّم، يظهر لنا أن السؤال في الحقيقة هو عن أسلوب الكلام الذي نزل به كلام الله في دعوته الإنسان إلى الأهداف التي رسمها له. فما هو النظم والأسلوب المستخدم من قبله؟ فهل تناول القرآن مختلف الموضوعات بطابع تخصصي، علمي، فلسفي أو عرفاني، أو أنه اعتمد الأسلوب المتعارف واللغة العادية؟ أو أن له أسلوبه الخاص وطريقته ونوعاً من اللغة المختصة به؟ بل أساسا، هل للقرآن لغة واحدة؟ أو أن لغة القرآن متنوعة وكلامه متعدد المستويات تبعاً للموضوعات التي يعالجها، ولمختلف المستويات التي تتضمنها المعاني القرآنية؟ ولو أن لغته كانت واحدة فهل هي لغة عامة العقلاء وما هو متعارف بين الناس، أو أن له لغته المختصة به؟ من جهة أخرى، لو كان ذا لغات متعددة، فما هو معيار تعددها؟ فهل يرجع تنوعها إلى تنوع موضوعاتها، سواء كان من موضوعات عالم الطبيعة أو ما وراء الطبيعة؟ بمعنى أن لغة القرآن لها وجه في موضوعات عالم الطبيعة، ولها وجه آخر في موضوعات عالم ما وراء الطبيعة؟ وهل تقسيم الآيات إلى المحكم والمتشابه ناظر إلى هذه الثنائية؟ أو باعتبار أن جمل القرآن الكريم ذات زوايا مختلفة وأضلاع متعددة تكون ذات لغات متعددة؟ أو أن اختلاف الزمان، والمكان، والمخاطبين، والقرائن والظروف المحيطة بالنزول، هي سبب اختلاف لغة القرآن في الموضوع الواحد، أو الجملة الواحدة؟ أو في الموضوعات المختلفة؟ وأخيراً، سواء التزمنا بأن له أسلوباً واحداً ومستوى كلامياً واحداً، أو قلنا بأنه متعدد الأساليب والمستويات طولاً وعرضاً، فهل لهذا النص ولهذه اللغة قواعدها الخاصة بها، أو لا؟ وبعبارة أخرى، هل الحاكم عليها هو منطق التفاهم العقلائي؟ أو أنها، وبسبب كونها منسوبة إلى الله عز وجل، تكون على خلاف العادة، ولا تكون خاضعة لأي قانون أو قاعدة؟



من جهة أخرى، ونظراً لوجود موضوعات كثيرة في القرآن الكريم، تتناول ما يرتبط بالطبيعة وما وراء الطبيعة، وتحتوي على الأمر والنهي والتوصية والأخلاق وقصص الإمم السالفة، ووصف الوجود ومختلف ظواهر هذا الكون من الذرة إلى السماوات والأرض، وبيان مجموعة من الأسباب التي لها تأثير على مصير هذا الإنسان، وذكر السنن... هل يمكن مع هذا كله أن نقول إن لغة القرآن بعرضها العريض هذا، هي لغة تحكي عن الواقع وهي ذات بُعد معرفي؟ أو أن هذه الصور مختلفة كثيراً، فكثير منها لا موضوعية عيانية له، بل الهدف منه النفس والقلب للوصول إلى التأثير المعنوي والتربوي، بنحو يتم فيه تجاوز هذه الصور؟

إن كل جهدنا سوف ينصب للإجابة عن هذه الأسئلة وأمثالها. ولذا سوف نسعى شيئاً فشيئاً وبخطوات ثابتة للبحث عن جواب لها. إننا ولكي نسير في خطوات في خط واضح ومعلوم، لا بد لنا من الفصل بين هذه الأسئلة والبحث عنها واحداً بعد آخر؛ ولذا سوف نبدأ خطواتنا هذه بالبحث عن مفردات القرآن الكريم.

لغة القرآن في مجال المفردات

يقع الحديث تارة عن لغة القرآن في مستوى الكلمات البسيطة والمفردات، وأخرى على مستوى الجمل أو القضايا. أما من ناحية المفردات والبسائط فإننا، مع التسليم بالأصل القائل بأن ألفاظ القرآن هي أيضاً من عند الله استخدمها في كتابه لإفهام المعاني والمداليل المرادة له، فإن السؤال الأهم الذي يطرحه الذهن هنا، هو أن هذه الألفاظ هل تدل على مسمّياتها الحقيقية بكل ما لها من أوصاف، أو أنها تدل على المسمّيات وعلى الواقع بالنحو المتداول في العرف؟

إن الجواب عن هذا السؤال يظهر بدواً أنه سهل، ولكننا، وبملاحظة مختلف جوانب الموضوع، نجد أنه لا يخلو من صعوبة. فمن جهة، عندما



نلاحظ فلسفة نزول القرآن نجد أنها عبارة عن تنبيه الناس من غفلتهم (القمر، ١٧، ٢٢، ٣٢، و٤٠) ودعوتهم للتعقل والتفكير (يوسف، ٢؛ الزخرف، ٣) وهداية الناس إلى خالقهم تعالى (فصّلت، ٣)، كما نجد وبوضوح أن تحقق هذه الأهداف التي بينتها هذه الآيات وغيرها من الآيات، لا يتم إلا من خلال كون مفردات القرآن تدل على ما هو المتعارف بين الناس وما يدركونه من معانٍ. ولكننا من جهة أخرى، ومن خلال دراستنا للنص القرآني ومضامينه ومعالجتنا لمفاهيمه، لا يمكننا تجاهل أن نوعاً من الألفاظ القرآنية يتصف بأن له نزعة تجريدية غير معلومة عند المخاطبين. أفلا يؤدي النظر إلى هذه الألفاظ التي هي بظاهرها معروفة عند العرب، والتي تحمل ثقافة جديدة ورؤية مختلفة، إلى تحميل القرآن لتلك المفردات المأنوسة عند العرب معانيَ جديدة تماماً لم تكن قبل ذلك في قاموس العرب، ولم يكن ذهنهم مسبوقاً بها؟ وعلى ما يعبّر بعض الباحثين المعاصرين، وبملاحظة مضمون مفردة الظلم في القرآن، ألا نجد أن هذه الآيات تتحدث عن تعريف لفظي للظلم؟

﴿أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ * ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ كَٰفِرُونَ﴾[1]

ولدينا في القرآن الكريم، نماذج كثيرة من أمثال هذه، والتي لها استعمالها الخاص[2].

فإن عناوين النور والظلمة، والبصيرة والعمى، ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ﴾[3]، والحياة ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا

---

(١) الأعراف: ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) ايزونسو، توشيهيكو، مفاهيم أخلاقي ـ ديني در قرآن، نقله إلى الفارسية، فريدون بدره أي، ص٤٩.

(٣) فاطر، ٢٠؛ البقرة، ٢٥٧، إبراهيم، ١؛ الإسراء، ٧٢.

لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[1]، والعهد الإلهي ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ إِنَّهُۥ﴾[2]، والتجارة مع الله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾[3]، والرزق ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَآ﴾[4]، بل الإيمان، والعزة، والتقوى إلى الحاقة، والصاخة وأشراط الساعة وأمثالها، فإن هذه العناوين تحكي عن مفاهيم جديدة ومعان وحقائق مختلفة عن الحياة، والوجود والإنسان. فالقرآن يوجّه خطاباً للمؤمنين ويأمرهم فيه بالإيمان: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[5] والمعنى الذي تحمله مفردة الكرامة في القرآن هو ما يكون قريناً للتقوى، وذلك في محيط يرى الكرامة في الشرف العائلي والسخاء ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[6].

وعندما يتحدث القرآن عن الصيحة حيث يفر المرء من أقرب الناس إليه ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلصَّآخَّةُ * يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ * وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾[7].

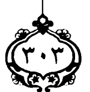
أفلا تحكي هذه الحقائق الراقية والثقافة الجديدة والمتعالية للقرآن الكريم عن تجاوز المعاني الألفاظَ المتداولة عند العرب، إلى وضع جديد وعرف خاص بالقرآن؟

كيفية وضع اللغات

إن الوصول إلى جواب عن السؤال المتقدم: هل للقرآن وضع جديد

---

(1) الأنعام، ١٢٢؛ الأنفال، ٢٤.
(2) ياسين، ٦٠.
(3) التوبة، ١١١.
(4) هود: ٨٨.
(5) النساء: ١٣٦.
(6) الحجرات: ١٣.
(7) عبس: ٣٣ ـ ٣٧.



وعرف خاص أم لا؟، يتوقف على البحث عن علاقة اللفظ بالمعنى؛ وبعبارة أخرى، لا بد من معرفة نوع علاقة اللفظ بالمعنى. وقد تعرضنا في الفصل الأول لهذا الأمر وأن علاقة اللفظ بالمعنى هي علاقة وضعية اعتبارية، وليست علاقة ذاتية تكوينية. والآن يقع السؤال عن اللفظ عندما يتم وضعه لمعنى ما، فما هي الحدود والقيود التي تتم ملاحظتها عند الوضع؟ فهل الواضع عندما يضع لفظاً ما لمعنى ما، يلحظ المعنى بنحو عام وكلي أو بنحو جزئي؟ كما أنه هل يلحظ اللفظ بنحو كلي وعام أو جزئي؟

والأقسام المتصورة لعلاقة اللفظ بالمعنى، من حيث كون كل منهما كليّاً أو جزئيّاً، هي أربعة:

أ ـ الوضع العام والموضوع له عام، وذلك في المعاني المتصورة بنحو كلي يقبل الصدق على كثيرين، كأسماء الأجناس.

ب ـ الوضع الخاص والموضوع له خاص، وذلك كأسماء الأعلام.

ج ـ الوضع العام والموضوع له خاص، وذلك كما لو تصور الواضع المعنى العام، ولكنه وضع اللفظ لمصاديق ذلك العام وليس للعام.

د ـ الوضع الخاص والموضوع له عام، أي أن يتصور الواضع الخاص وبتبع ذلك يتصور العام ويضع اللفظ للعام.

وقد وقع البحث بين الباحثين في وجود القسمين الثالث والرابع[1]. وأما القسمان الأول والثاني فلا شك في وجودهما في الخارج. فالأعلام الشخصية هي من قبيل القسم الثاني، وأسماء الأجناس هي من قبيل القسم الأول كالشجر، والجبال، والماء، والنور، فإنها لا تختص بفرد خاص،

(١) فاضل اللنكراني، سيري كامل در أصول فقه، تقرير محمد دادستان، ج١، ص٢٦١؛ كفاية الأصول، ج١، ص١٠.



وليس لخصوصيات الأفراد والمصاديق أي نوع من التأثير على دلالة الألفاظ على المعاني.

وكما يذكر أهل اللغة، فإن اللغة والبيان بمعنى القدرة على الكلام وجعل العلامات الصوتية للإشارة إلى المعاني المرادة، هي من خصائص الفطرة الإنسانية، والتي تظهر بسبب ارتباط الإنسان بمحيطه الاجتماعي. فالإنسان البدائي كان من الطبيعي أن يتعلق بالأشياء المحسوسة والحقائق الملموسة لديه، ومن ثم قام بوضع الألفاظ لكل من هذه المعاني بغرض التعبير عنها وإحضارها في ذهن المخاطبين. ولكن الواقع هو أن خصوصيات المصاديق هذه لا دور لها في تعيين وتحديد دائرة المعنى ومفهوم اللفظ. ومن هنا ومع التطور وسعة المجال الفكري والثقافي وظهور معانٍ انتزاعية ومتطورة ابتُدئ باستعمال هذه الألفاظ ولمناسبات محددة في المعاني المعقولة. ولذا نلحظ توسعاً في المعنى أو في مصاديق اللفظ الواحد. ومن المناسب أن نتعرض هنا لمثال ذكره الشهيد المطهري:

(إن ما يفهمه الإنسان من كلمة النور هو هذا الضوء المحسوس الذي لم يتم اكتشاف حقيقته حتى الآن من قبل علماء الفيزياء، ولكن المقدار المسلّم به هو أن في عالم المادة شيئاً يطلق عليه تسمية (النور).

فبعض الأجسام تكون نيّرة أي تشع بالنور، كالشمس، أو النجم، والمصباح وغيرها، ولولا هذه لكان هذا العالم غارقاً في الظلام، ولكن هذا النور هو المضيء للكون، وهذا هو ما يطلق عليه النور المادي المحسوس، وهذا النور هو أحد المخلوقات الإلهية: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[1].

وهذا النور هو الشيء الذي نراه بأعيننا، ولكن كلمة النور لا ينحصر مصداقها بالنور الحسّي. بل إن لفظ النور قد وضع لكل ما يكون بيّناً في

(١) الأنعام، ١.



نفسه ومبيّناً لغيره. ونحن إنما نطلق على النور الحسّي تسمية النور لأنه بيّنٌ في نفسه ومبيّن لغيره، وكل ما يكون بيّنا في نفسه ومبيّناً لغيره يطلق عليه أنه نور، ولو لم يكن ماديّاً محسوساً. ومثال ذلك العلم، فإننا نصفه بأنه نور: العلم نور، العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء[1]، وواقعاً العلم نور لأنه بيّن في نفسه ومبيّن لغيره. والعقل كذلك هو نور، والإيمان نور أيضاً، وقد أطلق القرآن على الإيمان تسمية النور: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[2] والإيمان ليس هو كالنور الحسي كالضوء الحاصل من الكهرباء أو الشمس، بل الإيمان حقيقة غير مادية، يختص بأنه منير فهو يبيّن هدف الإنسان ومقصده.

فمتى لاحظنا النور بهذا المعنى، أي الحقيقة البينة في نفسها والمبيّنة لغيرها، دون أن ندخل في البحث عن أنها بيِّنة للعين أو للعقل أو للقلب، ولم نبحث عن أنها كيف تكون بيّنة ومبيّنة، نستطيع أن نصف الله عز وجل بأنه نور. أي الحقيقة البينة في نفسها والمبيّنة لغيرها.

وبهذا المعنى لن يكون من نور في مقابل النور الإلهي، بل كل نور مقابل الله عز وجل هو ظلمة. لأن ما يكون بيِّناً في نفسه ومبيِّناً لغيره هو الله فقط، وسائر الأشياء هي غير بيِّنة في نفسها، بل الله عز وجل هو المبيِّن لها: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[3]، و(هو الأول والآخر والظاهر والباطن)[4]...)

فمفردة (النور) هي من أسماء الله عز وجل (يا نور يا قدوس)[5] و(بنور وجهك الذي أضاء له كل شيء)[6].

---

(١) بحار الأنوار، ج١، ص٢٢٥.
(٢) الأنعام، ١٢٢.
(٣) النور، ٣٥.
(٤) الحديد، ٣.
(٥) القمي، عباس، مفاتيح الجنان، دعاء كميل.
(٦) المصدر نفسه.



والله عز وجل هو نور النور (بسم الله النور، بسم الله نور النور...)[1] فالله عز وجل نور السماوات والأرض فهو في ذاته بيِّن ومبيِّن لعالمي الغيب والشهادة، وليس المراد النور الحسي[2].

إننا عند بياننا لعلاقة الألفاظ بالمعاني، وصلنا في مفاد التحليل المتقدم إلى أن الوضع هو في الواقع إيجاد لنوع من العلاقة بين المعنى واللفظ، دون أن يكون للخصوصيات والمصاديق أي تأثير في نوع هذه العلاقة. وهذا التحليل اللغوي لمفهوم الوضع، يرتبط بالكثير من المفردات كالتكلم، والقدرة، والحياة، والعلم، والإرادة، والعظمة وأمثال هذه المفردات.

فمفهوم العلم هو مشترك معنوي، يصدق على كافة مصاديق العلم، سواء كان حصوليّاً أو حضوريّاً، بديهيّاً أو نظريّاً، ذاتيّاً أو اكتسابيّاً، من أدنى درجاته ومراتبه إلى أرقاها وأعلاها والتي هي معرفة الباري بذاته وبفعله وصفاته مع جميع جهات الإمكان فيه.

إن المستفاد من ملاحظة آراء العلامة الطباطبائي (قدس سره) أن لديه رأياً آخر وتحليلاً مختلفاً لهذا الموضوع، حيث يرى في توجيهه لاختلاف التفاسير، أنها ترجع إلى الاختلاف في المصداق، ويقول: إن الانس والعادة (كما قيل) يوجبان لنا ان يسبق إلى أذهاننا، عند استماع الألفاظ، معانيها المادية أو ما يتعلق بالمادة؛ فإن المادة هي التي يتقلب فيها أبداننا وقوانا المتعلقة بها، ما دمنا في الحياة الدنيوية، فإذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والامر، كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات المادية لمفاهيمها. كذا إذا سمعنا ألفاظ السماء والأرض واللوح والقلم والعرش والكرسي والملك وأجنحته والشيطان وقبيله وخيله ورجله إلى غير ذلك، كان المتبادر إلى

(١) المصدر نفسه، دعاء النور.
(٢) مطهري، مرتضى، آشنائي با قرآن، ج٣، ص٩٨ ـ ١٠٤.



أفهامنا مصاديقها الطبيعية. ثم يضيف بعد ذلك: إن المراد في التسمية إنما هو من الشيء غايته، لا شكله وصورته، فما دام غرض التوزين الاستضاءة أو الدفاع باقياً، كان اسم الميزان والسراج والسلاح وغيرها باقيا على حاله. فكان ينبغي لنا ان نتنبه إلى أن المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة)[1].

والملاحظة الأخرى التي سجلها العلامة الطباطبائي هي: أن مفردات اللغة إنما انتقل الإنسان إلى معانيها ووضع الألفاظ بحذائها واستعملها فيها في المحسوسات من الأمور الجسمانية ابتداءً ثم انتقل تدريجاً إلى المعنويات، وهذا وان أوجب كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى المحسوس في المعنى المعقول استعمالاً مجازيّاً ابتداء لكنه سيعود حقيقة بعد استقرار الاستعمال وحصول التبادر)[2].

إن هذا التحليل في محله وهو طريق حل كثير من الإشكاليات، ولكن هذه الإشكالية تختص باسم الذات أي بالمعاني المحسوسة، وأما كيفية الوضع في أسماء المعاني في قواعد اللغة، كالإيمان، والأمل، والغم وأمثالها مما لا مصداق حسيّاً له، فتبقى دون حل. وفي هذا المجال ثمة حل آخر تبنّاه بعض العلماء:

(لما كانت الألفاظ وضعت لروح المعنى، وليس لقالب المعنى وخصوصيات المصاديق، فلم يكن لها دور في تحديد المفاهيم، بل لعل المعنى الجامع يكون له مصاديق متعددة طبيعية، مثالية وعقلية)[3].

وهذا المضمون يحكي عن تحليل آخر لعلاقة اللفظ بالمعنى، وعن كيفية الوضع، وإن كان لدينا تأمل في فهم كلام هذا العلم من جهة تحديد

---

(١) انظر، الميزان، ج١، ص٩ ـ ١١، ج٢، ص٣١٥، ٣١٩، ٣١٩، و٣٢٠.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٣١٩ ـ ٣٢٠.
(٣) جوادي، آملي، عبدالله، تفسير تسنيم، ج٣، ص٢٢٨.



المراد من (روح المعنى)، ولكن الذي يظهر أن مراد هذا القائل هو التأكيد على أن خصوصيات المصاديق ليس لها أي تأثير على المعاني الموضوعة.

وعلى أي حال فلعله يظهر لدينا العديد من الملاحظات على كل واحدة من النظريات المذكورة ولعلنا لا نحظى بنظرية كاملة ولكن ليس لنا إنكار أن لهذه النظريات اللغوية تأثيراً واضحاً على كيفية التعامل مع المفاهيم التي تعرض لها القرآن الكريم. إن هذه النظرية هي التي تجعل من أصحابها يتحرزون عن النزعة المجازية التي لا ضابط لها في الكثير من المفاهيم القرآنية. وانطلاقا من هذه النقطة بالذات يرى العلامة الطباطبائي أن تسبيح السماوات والأرض وكافة الموجودات (الإسراء، ٤٤) لله هو أمر حقيقي وبلسان قال، دون أن يكون مجازيّاً أو بلسان الحال؛ وذلك لأنه يرى أن القول لا يتوقف على استعمال الألفاظ والأصوات، لأن حقيقة الكلام هي كشف ما في الضمير بنوع من الدلالة والإشارة. ولكن الإنسان لمّا لم يمكنه أن يبيّن مراداته النفسية بشكل تكويني، استعان بالألفاظ والأصوات والعلامات الاعتبارية لإحضار المعاني. وعليه فقوام الكلام هو في إفهام المقاصد، لا في التلفظ، وهذه الخصوصية موجودة في جميع ظواهر هذا العالم[1].

ومثل هذا الكلام تجده لدى العلامة أيضاً في بيان مسألة سجود عالم الإمكان كله لله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾[2] فيقول: حقيقة السجود هو الخضوع والانقياد، وهو حاصل لدى المخلوقات كافة[3].

ثقافة القرآن والمجتمع العربي

شغلت هذه المسألة علماء المسلمين منذ القدم، وهي أن الشارع

(١) انظر، الميزان، ج١٣، ص١٠٨ ـ ١١٠.
(٢) النحل: ٤٩.
(٣) المصدر نفسه، ج١٢، ص٢٦٥ ـ ٢٦٦.



المقدس المُنزل لهذا القرآن، لمّا أنزل القرآن بلغة العرب، هل قام بإنشاء وضع جديد، كما يفعله أي مخترع عندما يضع اسما لما يخترعه؟ أم أن الشارع استعمل تلك الألفاظ في معانيها المعروفة عن العرب من المعاني اللغوية التي تدل عليها دون أي نقل؟ أو أن الشارع قام باستعمال الألفاظ التي كانت رائجة بين الناس في المعاني الجديدة بنحو المجاز مع وجود علاقة بينها وبين المعاني اللغوية السابقة، ثم صارت هذه المعاني وبسبب كثرة الاستعمال، حقائق شرعية أو عرفاً خاصّاً؟

نسب بعض الباحثين النظرية الأولى للخوارج والمعتزلة وأنهم كانوا يعتقدون بأن الشارع قام بإنشاء وضع جديد، كما نسب النظرية الثانية إلى أبي بكر الباقلاني وأنه كان يرى أن الشارع قد أضاف بعض الشروط والقيود على المعنى اللغوي لبيان مراداته ومقاصده، والنظرية الثالثة إلى الغزالي والرازي حيث ذهبا إلى أن الشارع لم يتصرف في ألفاظ العرب، وإن استعملها في العرف الخاص[1].

وعلى أي حال فإن أمراً لا يمكن إنكاره، وهو أن القرآن قد أضفى معانيَ وحقائق جديدة على كلمات العرب المعروفة والتي لم تكن مسبوقة لديهم، ولم يحدث مثلها بعد ذلك أيضاً.

لقد زلزلت الثقافة القرآنية الوليدة كافة المفاهيم الفكرية والمعتقدات العربية. فهذا الكتاب السماوي العظيم ولّد رؤية كونية جديدة ونظريات جديدة عن الوجود، والحياة، والإنسان، والارتباط بالله وبالكون، ومستقبل الإنسان والكون، الواجبات العبادية، الأخلاقية والاجتماعية، وآداب العشرة والعلاقة مع المحيط بما يشمل المؤمنين وغيرهم، وآلاف الموضوعات العقلية والقيمة في بناء التعاون مما لم يكن مطروحاً في تلك الأيام. يقول أحمد بن فارس في كتاب الصاحبي فذكر ما مضمونه أن

(١) انظر، حسب الله، علي، أصول التشريع الإسلامي، ص٢٤٣ ـ ٢٤٦.

العرب كانت لهم لغاتهم الخاصة، وآدابهم ومناسكهم وأضاحيهم، ولما بعث الله شريعة الإسلام تبدلت الظروف فنُسخت العقائد الباطلة ونُقلت الألفاظ من معانيها إلى معان جديدة... فظهرت بعض الألفاظ الجديدة كالمؤمن، والكافر والمنافق، وأُضيفت بعض الشروط على ألفاظ أخرى كالصلاة، والسجود، والصيام، والحج، والزكاة وغيرها)[1].

وكذلك ذكر أبو هلال العسكري: (وقد حدثت في الإسلام معان وسيمت بأسماء كانت في الجاهلية لمعان أُخر، فأبدل ذلك القرآن والسورة والآية والتيمم قال تعالى: فتيمموا صعيداً طيباً، أي تحروه، ثم كثر ذلك حتى سمي المسح تيمماً، والفسق وهو الخروج من طاعة الله تعالى، وإنما كان ذلك في الرطبة إذا خرجت من قشرها والفأرة إذا خرجت من جحرها. وسمي الإيمان مع إسرار الكفر نفاقاً والسجود لله إيماناً وللوثن كفراً، ولم يعرف أهل الجاهلية من ذلك شيئاً)[2].

ومدلول هذا الكلام أنه لا بد لنا، للوصول إلى المعنى الحقيقي للفظ القرآني، من ملاحظة الوضع في لغة الدين والقرآن ولا تكفي صرف الدلالة اللغوية لتعيين المقصود القرآني. وهذه القضية تشكل اليوم مسألة رئيسية لدى علماء اللغة المعاصرين، حيث يرون أن ملاحظة المعنى اللغوي لا تكفي للوصول إلى تمام المعنى المراد؛ ولذا صرّح بعضهم بأن القرآن خلّاق لمعان خاصة به وليس صدى للعقل العربي أو لبعض الظروف التاريخية المعينة[3].

وقد ذكر أحمد أمين ذلك فقال: صحيح أن القرآن نزل بلغة العرب،

---

(١) ابن فارس، أحمد، الصاحبي، ص٤٤ ـ ٤٥، نقلاً عن: عودة، خليل عودة، التطور الدلالي، ص٢٢.
(٢) العسكري أبو هلال، الأوائل، ص٣٥ ـ ٣٦، نقلاً عن التطور الدلالي، ص٢٣.
(٣) السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وآدابها، ج١، ص٣٠١.



ونصه لا يحتمل الشك، وهو يفيدنا في تعرف كثير من حياة الجاهلية العقلية فيما يحكي أقوال المعاندين وفيما يصور حياتهم الاجتماعية والاقتصادية، ولكن ألفاظه وتعبيراته ومعانيه لا تمثل لغة الجاهليين بأكملها؛ لأن القرآن استعمل ألفاظاً لم يكن يستعملها الجاهليون، وخصص ألفاظاً لمعان لم يكن يخصصها الجاهليون، واستعمل استعارات ومجازات خارجة عن الدائرة التي كان يستعملها الجاهليون[1].

وذكر بعض الباحثين المعاصرين أنه ومع نزول القرآن حافظت بعض المفردات على معانيها في النص القرآني، كالجنة، والفردوس، والجنّ، والملائكة، والحج، والعمرة ونحوها، وتغيّرت الدلالة في بعضها عما كان متعارفاً في الجاهلية، فخص القرآن بعض المعاني العامة ببعض المعاني الخاصة، كالشريعة، والرسول، والصلاة، والصيام، كما وسّع في دلالة بعض الكلمات عما كان معروفاً كالكفر، الفسق، النفاق و...

وأضيفت إلى بعض الكلمات دلالة جديدة لم تكن تحملها سابقاً، كما حصل بسبب السياق في بعض الكلمات حيث صارت تدل على معان لم تكن تدل عليها سابقاً، كما في الفرق بين الفلاح والفوز، والأجر والثواب، والعذاب والعقاب، والريح والرياح، والغيث والمطر، والنعمة والنعيم و.. فلكل واحدة منها معناها. فالمطر يستعمل في العقاب الدنيوي والعذاب، وأما الغيث فهو يستعمل في الخير والبركة. ولأجل هذا لم يكن هناك من ترادف في المفردات القرآنية؛ لأن لكل مفردة معناها الخاص في سياقها الذي ترد فيه[2].

وعلى هذا النحو سار المفسرون منذ القدم، فقد كانوا يبحثون عن المعنى المراد في النص القرآني من خلال النظرة الشاملة، لا الأحادية

---

(١) أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص٥٣.
(٢) التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، ص٥٣٩ ـ ٥٤١.



والمعتمدة على كتب اللغة فقط. وذكر الطبري: (غير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها)[1].

بعض نماذج المصطلحات القرآنية

القرآن

مفردة القرآن هي من المفردات التي تكررت بكثرة في القرآن الكريم، سواء كانت اسماً جامداً مرتجلاً، يدل على الكتاب السماوي المنزل على النبي محمد ﷺ أو كانت اسماً عربيّاً مشتقّاً من (قرأ) بمعنى الجمع والضميمة، أو بمعنى التلاوة، أو مصدراً مرادفاً للقراءة أو المقروء. ومهما كان عليه الأمر، فإنه بعد نزول هذا الكتاب السماوي على النبي ﷺ أصبح له مفهومه الخاص، وقد استخدم هذا اللفظ بداية لوصف الكتاب المنزل على النبي محمد ﷺ ثم صار عَلَماً لهذا الكتاب: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾[2].

السورة

السورة هي من المصطلحات القرآنية التي تطلق على مجموعة من الآيات خاصة، والتي تفصل بينها (بسم الله الرحمن الرحيم) وهذا المعنى لم يكن معروفاً عند العرب، سواء كان مأخوذاً في معناه اللغوي من (سأر) بمعنى الباقي من الشيء، أو كان من (السور) بمعنى المنزلة، الرفعة، ما يحيط بالبلد ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[3].

---

(١) المالكي، محمد، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، ص١٤٦، نقلا عن تفسير الطبري، ج٦، ص٩، ٩١ و٢٨٢.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) المصدر نفسه: ٢٣.



الوحي

المعنى العام للوحي هو الإشارة السريعة والخفية[1]، وورد استعمالها في القرآن الكريم بهذا المعنى اللغوي أيضاً، ولكنها في الاصطلاح القرآني الخاص تدل، مع عدم القرينة، على الارتباط الرسالي بين الله عز وجل وأنبيائه وإرساله الشريعة: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[2].

اللوح المحفوظ

﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾[3] اللوح، في اللغة، هو العظم القديم الذي يمكن الكتابة عليه، ولكن مصطلح اللوح المحفوظ هو اسم يطلق على مبدأ القرآن ومرجعه، وهو في المفهوم القرآني الخاص إشارة إلى مكانة القرآن عند الله وفي علم الله المصون على أي نوع من التغيير والزوال.

وهذا الاصطلاح يماثله المركّب التالي: (أم الكتاب) وهو بمعنى اللوح المحفوظ أو العلم الإلهي[4]: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[5].

القضاء والقدر

مفردة القدر تعني المقدار، والتقدير هو بمعنى الوزن وصنع الشيء بقدر معيّن. ومفردة القضاء تعني إنهاء الأمر والحكم (في الدعوى).

---

(١) مقاييس اللغة، مادة وحي.
(٢) الشورى: ٣.
(٣) البروج: ٢١ ـ ٢٢.
(٤) الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، ج١٩، ص٦٦.
(٥) الرعد: ٣٩.



والمراد من التقدير الإلهي أن يوجد الله عز وجل حادثاً ما أو ظاهرة ما بحدود كمية وكيفية وزمانية ومكانية وأمثال ذلك، بنحو يكون وجودها خاضعاً لمجموعة من الأسباب والعلل التدريجية.

وأما القضاء الإلهي فهو عبارة عن وصول الشيء أو الظاهرة إلى مرحلة نهائية وحتمية، بعد توافر مقدماته من أسباب وشروط. ولذا، فإن التقدير مرحلة سابقة على القضاء. ومثال ذلك أن سير الجنين من النطفة إلى العلقة فالمضغة وإلى أن يصبح جنيناً كاملا، هو من مراحل التقدير، وهو يشمل كافة الخصوصيات الزمانية والمكانية أيضاً، وسقوطه في أي مرحلة من تلك المراحل يعتبر تغييراً في التقدير، ولكن القضاء هو بمعنى اجتماع الأسباب والشروط وحتمية وقوع ظاهرة من الظواهر[1]: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2].

وخلاصة هذا الاصطلاح القرآني هو أن حدوث أي ظاهرة من الظواهر يستند إلى التقدير والقضاء الإلهيين، وبدونهما لا يأخذ أي موجود شكله وحدوده المختصة به: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَاۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفۡظٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾[3].

الفقه والتفقه

ذكروا أن المعنى الأساسي للفقه هو الفتح والشق[4]، ولكن هذا المفهوم تطور فأصبح بمعنى العلم والفهم. ولكن بعد نزول القرآن الكريم أصبح لهذه المفردة معناها الاصطلاحي الجديد، وهو عبارة عن الفهم

---

(١) انظر: مصباح يزدي، آموزش عقايد، ج١ ـ ٢، ص١٨٠.
(٢) آل عمران: ٤٧.
(٣) فصلت: ١٢.
(٤) لسان العرب: مادة فقه.



العميق للمعارف والأوامر الإلهية[1]. وقد ورد في القرآن الكريم بهذا المعنى: ﴿نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾[2].

المؤمن والإيمان

ذكر ابن منظور[3]: اتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق. قال الله تعالى: قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا (الآية) قال: وهذا موضع يحتاج الناس إلى تفهيمه وأين ينفصل المؤمن من المسلم وأين يستويان، والإسلام إظهار الخضوع والقبول لما أتى به النبي ﷺ، وبه يُحقَن الدم، فإن كان مع ذلك الإظهار اعتقاد وتصديق بالقلب، فذلك الإيمان.

وكذلك ذكر القاضي أبو بكر الباقلاني في التمهيد[4]: الإيمان عبارة عن التصديق بالله...، ويضيف: الإيمان من خصال الإسلام، وكل إيمان إسلام، وليس كل إسلام بإيمان[5].

مريض القلب

ورد في آيات عديدة من القرآن الكريم هذا التعبير: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾[6].

---

(١) انظر: آشنائي با علوم إسلامي، ج٣، ص٥٤؛ التطور الدلالي بين لغة الجاهلية ولغة القرآن الكريم، ص١٧٠.
(٢) التوبة: ١٢٢.
(٣) لسان العرب: مادة أمن.
(٤) الباقلاني، محمد بن الطيب، التمهيد، ص٣٤٧.
(٥) دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، ص٣٣.
(٦) التوبة: ١٢٤ ـ ١٢٥.



وهذا الموضوع، أي نسبة الفساد إلى القلب، هو من الاصطلاحات المخترعة من القرآن، كما هو الحال أيضاً في مصطلح (القلب السليم)[1].

النفاق والمنافق

ورد استعمال مفردة نفق في اللغة بمعان متعددة كالرواج في البيع، والموت، والنقب في الأرض[2]. والنفاق يطلق على فعل المنافق لأنه يدخل في الإسلام من جهة، ويخرج منه من جهة أخرى. النفاق الديني، هو مصطلح إسلامي جديد لم تكن العرب تطلقه على هذا الاصطلاح، وهو عبارة عن إظهار الإيمان وإبطان الكفر[3]. والإيمان الديني هو عنصر أساسي في ولادة معنى مفردة النفاق. والنفاق في الاستعمال القرآني مرادف للفسق: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ أَسۡتَغۡفَرۡتَ لَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ لَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾[4].

ويقسم القرآن الكريم ردّة فعل الإنسان ممن دُعي إلى الإيمان بالنبي ﷺ إلى أقسام ثلاثة أساسية: الإيمان، والكفر والنفاق. وعلى أساس هذه النظرية القرآنية التي نشاهدها في كافة آياته، ينقسم الناس إلى مجموعات ثلاث، بلحاظ الإيمان بالتوحيد: (المؤمن) (جماعة المؤمنين، الأنفال، ٢ ـ ٤؛ التوبة، ١١٢ ـ ١١٣)، (الكافر) (المنكر والمعاند للحق، البقرة، ٦ ـ ٧) و(المنافق) (المعترف باللسان والمنكر بالجَنان، البقرة، ٨)[5].

---

(١) التطور الدلالي، مصدر سابق، ص٢٦٢.
(٢) لسان العرب وجمهرة اللغة، مادة نفق.
(٣) المزهر في علوم اللغة وآدابها، ج١، ص٣٠١.
(٤) المنافقون: ٦.
(٥) انظر، مفاهيم أخلاقي ـ ديني در قرآن، الفصول، ٨، ٩ و١٠.



الجهاد في سبيل الله

الجهد هو القدرة والطاقة، والجهاد مصدر جاهد، بمعنى استخدام الإنسان طاقته في مواجهة العدو[1]. والجهاد في الإسلام يقترن بخصوصية أخرى هي كونه (في سبيل الله)، وهو هوية هذا الفعل في المفهوم القرآني عند الله عز وجل[2]: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[3].

الخشوع

ورد أن معنى خشع هو سكن واطمأن، أن يضع عينه على الأرض، ويخفض الصوت[4]. وهذا المعنى اللغوي هو الذي ورد استعماله في القرآن الكريم (فصلت، ٣٩)، (طه، ١٠٨)، (الحشر، ٢١)، ولكنه في الاصطلاح القرآني الخاص هو صفة للمؤمنين. والمراد منه الخضوع والتواضع الشديد أمام الله عز وجل[5]: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾[6].

الصراط المستقيم

هذا التركيب هو من المصطلحات القرآنية الخاصة. ويرى مؤلف كتاب (الزينة) عند تعرضه لمفهوم كلمة الصراط وكونها عربية، أنها عربية الأصل، يقول: الصراط هو الطريق الذي يحفظ سالكه[7]. ولكن السيوطي يرجّح أن الكلمة معرّبة. وأن الاستقامة هي ضد الانحراف والميل.

---

(١) لسان العرب: مادة جهد.
(٢) التطور الدلالي م.س، ص٢٨٦.
(٣) الصف: ١١.
(٤) لسان العرب، مادة خشع.
(٥) انظر، التطور الدلالي م.س، ص١٩٩.
(٦) المؤمنون: ١ و٢.
(٧) الرازي، أو حاتم محمد بن إدريس، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، ج٢، ص٢١٧.



وتركيب (الصراط المستقيم) في القرآن الكريم له معناه المعنوي الخاص، وليس المراد منه الطريق المادي. ويرى بعض المفسرين أن الصراط المستقيم هو الاعتدال في الأخلاق، والأفكار والأعمال[1]: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[2]؛ ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[3].

سبحان والتسبيح

أصل سبح في اللغة بمعنى السباحة، ثم تطور المعنى فأصبح يدل عل تنزيه الله من كل عيب ونقص وأيضا بمعنى التعجب. وقد وردت كلمة سبح في الاستخدام القرآني بمعناها اللغوي: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[4].

ويعتقد بعض المصنفين بأن التسبيح المتعلق بالله عز وجل هو بمعنى الذكر وذكر الله: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[5]. ولكن الذي يظهر أن معنى التسبيح أو السبحان متى أضيف إلى الله عز وجل في القرآن الكريم، فإنه بمعنى تنزيه الله عز وجل عن كل نقص وعيب: ﴿أَمْ لَهُمْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[6].

الدنيا والآخرة

الدنيا على وزن فُعلى، وهي صفة بمعنى القرب، وبهذا المعنى وردت في الشعر الجاهلي أيضاً. ومفردة الدنيا تكرر استخدامها في القرآن الكريم،

(١) رشيد رضا، محمد، المنار، ج٢، ص٤.
(٢) الحمد: ٦.
(٣) آل عمران: ١٠١.
(٤) الأنبياء: ٣٣.
(٥) الحشر: ١.
(٦) الطور: ٤٣.



مقابل الآخرة، وأصبحت علَماً بمعنى الحياة الفعلية للإنسان قبل الموت. كما أن الآخرة ودار الآخرة تختص بالحياة الأخرى لهذا الإنسان[1]: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ﴾[2]؛ ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[3].

البرزخ

البرزخ في اللغة هو بمعنى الحاجز بين الشيئين، ولكنه، في الاصطلاح القرآني، بمعنى النشأة التي تقع بين الدنيا والآخرة أي بعد الموت وقبل القيامة: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ * لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّآ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[4].

الساعة

كلمة الساعة في اللغة هي بمعنى المقدار من الوقت والزمن، وقد ورد استعمالها في الشعر الجاهلي بمعنى وقت الموت أيضاً. وورد استخدام كلمة (ساعة) في القرآن الكريم بالمعنى اللغوي وذلك في قوله: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوٓا۟ إِلَّا سَاعَةً مِّنَ ٱلنَّهَارِ﴾[5] وأما المعنى الخاص للساعة في عرف القرآن الكريم فهو عند نهاية الدنيا وبدء القيامة: ﴿ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ وَهُم مِّنَ ٱلسَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾[6].

القيامة

قياماً وقيامة هما مصدران من فعل واحد هو قام، يقوم. ويوم القيامة

---

(١) التطور الدلالي م.س، ص٣٤٨.
(٢) آل عمران: ١٥٢.
(٣) التطور الدلالي م.س، ص٣٤٨.
(٤) المؤمنون: ٩٩ ـ ١٠٠.
(٥) يونس: ٤٥.
(٦) الأنبياء: ٤٩.



هو من الأسماء المعروفة لعالم الآخرة، فهو اليوم الذي تبدأ فيه حياة الإنسان الجديدة: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[2].

جهنّم

وقع الاختلاف في ما إذا كانت كلمة جهنم عربية، أم أنها كلمة فارسية أو عبرية انتقلت إلى العربية[3]. وذكروا أن معناه البئر العميقة أو الحفرة العظيمة، ولكنها في الاصطلاح القرآني هي صفة تطلق في الغالب على عذاب الآخرة أي النار، وهي موطن المذنبين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[4].

الخلود

من المسلّم به أن العرب البدو كانوا يرون أن معنى الخلود هو (العمر الطويل) ـ أي ما كان طويلاً بحيث لا نهاية له ـ وقد استخدموه بهذا المعنى ولكنهم لم يتصوروا في أذهانهم عالماً غير هذا العالم الحاضر عندهم والمشهود لديهم. وبعبارة أخرى، الخلود عندهم كان بمعنى الخلود والبقاء في هذا العالم، ولكن لمّا كانوا يدركون استحالة الخلود المطلق لهذا الإنسان في هذا الكون، بل لا بد وأن يصل إلى نقطة النهاية وإلى الخاتمة، ساقهم ذلك الأمر إلى عبادة الأصنام؛ ولذا يصور لنا كلام عبيد بن الأبرص أحد شعراء الجاهلية معنى كون هذه الحياة عبثاً بلا غاية فيقول:

أَقفَرَ مِن أَهلِهِ مَلحوبُ ... فَالقُطَبِيّاتُ فَالذُّنوبُ

أَرضٌ تَوارَثَها الجُدودُ ... فَكُلُّ مَن حَلَّها مَحروبُ

---

(١) المطففين: ٦.

(٢) الحج: ١٧.

(٣) التطور الدلالي م.س، ص٣٥٦.

(٤) غافر: ٦٠.



عَيناكَ دَمعُهُما سَروبُ كَأَنَّ شَأنَيهِما شَعيبُ
تَصبو وَأَنّى لَكَ التَّصابي أَنّى وَقَد راعَكَ المَشيبُ
وَكُلُّ ذي إِبِلٍ مَوروثٌ وَكُلُّ ذي سَلَبٍ مَسلوبُ

ولكن القرآن الكريم يُعطي لهذه النزعة الفطرية معنى جديداً، ويزيل عنها غبار اليأس بماء زلال، ويفتح الباب لحل هذه المعضلة. وعليه فمع أن نظر أهل الجاهلية يشترك مع النظرة القرآنية بفناء هذه الحياة، ومع اشتراكهم في هذه المعرفة، ولكن النظرتين تبعدان عن بعضهما كثيراً. فأهل الجاهلية لا يرون شيئاً وراء هذا العالم المادي، ولكن القرآن يرى أن أمل الإنسان لا بد وأن يكون بالاعتقاد بالمعاد والخلود في الحياة الآخرة[1]: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾[2] فهم يختارون الدنيا مع أن الآخرة خير وأبقى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾[3].

العرف القرآني الخاص

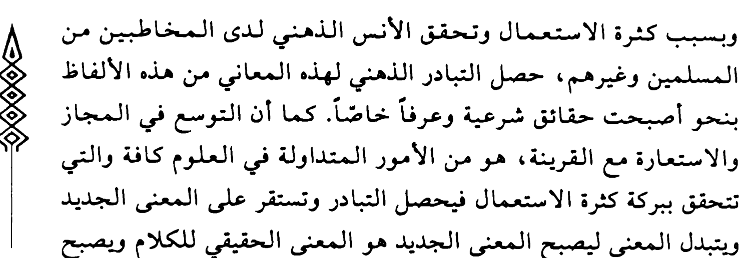
يتضح لنا مما تقدّم أن القرآن ورد بلغة العرب، وبالمفردات المتداولة بينهم، وبقواعد المحاورة المتعارفة عندهم، ولكن هذا لا يعني أن ذلك منه كان دون قيامه بأي تغيير أو تطوير لمعاني تلك المفردات التي كانت في لغة العرب. بل إن المعاني والحقائق الجديدة قد أُشربت في تلك المفردات العربية ببركة السياق القرآني والقرائن المتضمنة في الكلام وهذا مما لا يمكن غض النظر عنه ببساطة، وإن أمكن قيام تحليلات متعددة لهذا الأمر.

فقد يتم الالتزام بالتحليل الذي يرى هذه استخدام هذه المفردات العربية كان يقع ابتداء بنحو المجاز في المعاني القرآنية الجديدة، ولكنه

---

(١) انظر، مفاهيم أخلاقي ـ ديني در قرآن، ٩٢ ـ ٩٨.
(٢) الأعلى: ١٦ و١٧.
(٣) البقرة: ٢١٧.





وبسبب كثرة الاستعمال وتحقق الأنس الذهني لدى المخاطبين من المسلمين وغيرهم، حصل التبادر الذهني لهذه المعاني من هذه الألفاظ بنحو أصبحت حقائق شرعية وعرفاً خاصّاً. كما أن التوسع في المجاز والاستعارة مع القرينة، هو من الأمور المتداولة في العلوم كافة والتي تتحقق ببركة كثرة الاستعمال فيحصل التبادر وتستقر على المعنى الجديد ويتبدل المعنى ليصبح المعنى الجديد هو المعنى الحقيقي للكلام ويصبح من الاصطلاح الخاص بالعلم.

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أن ما ذكرناه ينسجم مع الأصول العقلائية الحاكمة في باب المحاورة. وتوضيح ذلك أن الأصل العقلائي في كلام كل متكلم أن تكون الدلالة التصورية والمفاد الاستعمالي فيه تابعين للوضع، وليس لإرادة المتكلم، ولذا كان مقتضى القاعدة المذكورة أن تكون الألفاظ المتداولة في كلام كل متكلم تابعة لنوع التعاهد النوعي والوضع التعييني، التعيني، أو كثرة الاستعمال الذي يكون عامّاً، دون الإرادة الخاصة والشخصية. ولكن الدلالة التصديقية وتعيين المراد الجدّي والواقعي للمتكلم، وإن كان الأصل فيه أن يكون تابعاً للمعاني الوضعية للكلام، ولكن بملاحظة جواز النقل، والمجاز، والتخصيص... كان لا بد من البحث التام حتى يعلم أن النقل تحقق عن المعنى اللغوي أو لا، وكذلك كان لا بد من البحث عن القرائن لمعرفة مراد المتكلم، وأن الكلمة قد استعملت في معنى استعاري أو مجازي بمعونة القرائن أو لا.

نحن لا ندّعي أن جميع مفردات القرآن الكريم قد استعملت في معان جديدة، وقد أبدلت إلى المصطلح الشرعي الخاص، ولكن لا نستبعد أن عدداً غير قليل من كلمات القرآن الكريم هو مصداق للاصطلاح الخاص، وهذا الأمر لا يتنافى إطلاقاً مع كون القرآن بيّن الدلالة[1]؛ لأنه وكما أشرنا سابقاً، فإن حصول التحول والتطور أمر طبيعي في اللغة والكلام،

(١) الشعراء: ١٩٥.



وهي الظاهرة الاجتماعية ووسيلة نقل المعاني وقيام علاقة التفهيم والتفاهم، وبعبارة أحد الأعلام المتقدمين، الراغب الأصفهاني: هذا الأمر هو من لوازم كون الألفاظ متناهية ومحدودة، والمعاني غير متناهية[1].

الرؤية الكونية القرآنية

ذكر العلامة الطباطبائي في تفسيره للآية ١٢٤ من سورة طه، عند بيانه لمفهوم العذاب في القرآن الكريم أن قوله: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾[2] أي ضيقة، وذلك أن من نسي ربه وانقطع عن ذكره لم يبق له إلا أن يتعلق بالدنيا، ويجعلها مطلوبه الوحيد الذي يسعى إليه ويهتم بإصلاح معيشته والتوسع فيها والتمتع منها.

وكذلك يطلق القرآن على الأموال والأولاد أنها عذاب وإن كنا نعدها نعمة: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾[3].

ويذكر العلامة عند توضيحه ذلك فيقول: (لكنك إذا أمعنت النظر في الحياة الدنيا على اختلاف جهاتها وتشتت أطرافها وأنحائها ووحدتها واشتراكها بين المؤمن والكافر، وجدتها، بحسب الحقيقة والباطن، مختلفة في الموردين بحسب ذوق العلم بالله تعالى والجهل به، فالعارف بمقام ربه إذا نظر إلى نفسه وكذلك إلى الحياة الدنيا الجامعة لأقسام الكدورات وأنواع الآلام وضروب المكاره من موت وحياة، وصحة وسقم، وسعة وإقتار، وراحة وتعب، ووجدان وفقدان. على أن الجميع مملوكة لربه، لا استقلال لشيء منها وفيها، بل الكل ممن ليس عنده إلا الحسن والبهاء والجمال والخير على ما يليق بعزته وجلاله، ولا يترشح من لدنه إلا

(١) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، في أصول التفسير، مقدمة جامع التفاسير، تحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات، ص٣٠.
(٢) طه: ١٢٤.
(٣) التوبة: ٨٥.



الجميل والخير، فإذا نظر إليها وهي هكذا، لم ير مكروهاً يكرهه ولا مخوفاً، في مقابل هذه الحياة حياة الجاهل بمقام ربه، إذ هذا المسكين بانقطاعه عن ربه لا يقع بصره على موجود من نفسه وغيره إلا رآه مستقلاً بنفسه ضارّاً أو نافعاً خيراً أو شراً فهو يتقلب في حياته بين الخوف عما يخاف فوته، والحذر عما يحذر وقوعه، والحزن لما يفوته، والحسرة)[1].

كما أن تفسير النعمة والعذاب يختلف باختلاف متعلق كل منهما. فإذا كانت نظرتنا لهذا الإنسان على أنه مكوّن من جسم فقط فإن تفسير النعمة والعذاب سوف يتجه بنحو يتلاءم فيه مع هذا المفهوم، وأما لو كانت نظرتنا لهذا الإنسان على أنه مكون من جسم فان، وروح خالدة كما هي النظرة القرآنية، فإن ما يكون سبباً لسعادة الروح كالعلم، أو سعادة الروح والجسم معاً كالمال والولد إذا لم يؤدّيا إلى الغفلة عن ذكر الله، فإنهما من سعادة الإنسان، وأما ما يكون سبباً لنقصان في الجسم ولكنه يكون موجباً لسعادة الروح كالشهادة والإنفاق فإنه سوف يكون من أسباب سعادة الإنسان.

وأما ما يكون سبباً لسعادة الجسم، ولكنه يؤدي إلى شقاء الروح، فإنه يكون عذاباً في الواقع طبقاً للنظرية القرآنية: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى ٱلْبِلَـٰدِ * مَتَـٰعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾[2].

من هنا كان السبب الموجب لشقاء الجسم والروح معاً من العذاب بحسب ما يطلق عليه في القرآن، ولكنه ليس عذاباً للجسم فقط، بل هو عذاب أشد للروح. كما في العذاب الدنيوي للأمم المفسدة[3].

ومن هنا يتضح أن السعادة والشقاء، والنعمة والعذاب يختلفان بين النظرة المادية والنظرة القرآنية. ويعلمنا القرآن أن ننظر إلى كل شيء بعين الله وأن لا نتعلق بغير الله.

---

(١) انظر: الميزان، ج١، ص١٢٨ ـ ١٢٩.
(٢) آل عمران: ١٩٦ ـ ١٩٧.
(٣) الفجر: ٦ ـ ١٤.



يظهر مما تقدّم أن الرؤية القرآنية للحقائق تختلف عن الرؤية التي هي لدى الآخرين[1].

علاقة العرف القرآني الخاص بالمعنى اللغوي

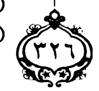
إن هذا التحليل الذي تقدّم منا ذكره والذي يتبنى القول بوجود عرف خاص ضمن مجموعة من العناصر الأساسية في مفاهيم المفردات القرآنية، لا يلزمنا بالقول بانقطاع أي نوع من الصلة بين العرف الجديد والمعنى الحديث القرآني وبين المعنى اللغوي، ولا يعني أن من المسموح لنا استعمال أي مفهوم قرآني من المعاني العرفية العامة واللغوية.

يعتقد البعض، وانطلاقاً من كون المعاني مسبوقة ومتلبسة بالنظريات، بأنه وطبقاً لتغير النظريات والمعتقدات، لا بد وأن تتغير معاني الألفاظ (الوضعية)؛ ومثال ذلك عندما تتغير النظرية التي ترتبط بكرة النور الكبرى الموضوع لها لفظ الشمس، لا بد وأن يتغير معنى كلمة (الشمس). فمعنى الشمس في السابق كان يراد منه الجرم المنير الذي يدور حول الأرض، والآن معنى الشمس هو كرة عظيمة من الغاز والأرض تدور حولها. وطبقاً لهذه النظرية التي تقوم على أساس أن الأسماء توصيفية، فإن جميع أوصاف الشيء وعوارضه تكون داخلة في معنى الشيء، ومعنى اللفظ واسع جدّاً بحيث يشمل كافة تلك الأوصاف؛ وعليه، فمتى ورد القسَم في القرآن بالشمس، فإن ذلك إشارة إلى الكرة المكونة من الهيدروجين والهيليوم والتي تدور الأرض حولها. وليس المراد من ذلك الجرم المنير الذي يدور حول الأرض، على ما كان معروفاً عن العرب في عصر نزول القرآن وكان يطلق عليه تسمية الشمس[2].

---

(١) أنظر: الميزان، ج٣، ص١٠ ـ ١٢.

(٢) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئور يك شريعت، ص، ١٣٠، ١٣٢، ٢٥٨، ٣٠١، ٣٥٠، ٣٥١ و ٤٦٢.



إن الذي يظهر لنا أن هذا الرأي لا يعتمد على أي أساس علمي؛ لأن وضع المفردات يتم من قبل العرف العقلائي[1]، بإزاء المعاني الواقعية العرفية، وليس بإزاء الواقع بتمامه سواء بأوصافه المعروفة أو غير المعروفة على ما هو عليه بحسب الرأي العلمي الدقيق. وبعبارة أخرى، ابتعاد الوضع عن خصوصيات المصاديق، وهو الرأي المتبنى عند الكثيرين، لا يتلاقى مع نظرية التوصيف في اللغة، مع أن فرض كون وضع الألفاظ في قبال المعاني والأوصاف العلمية للأشياء مستلزم لتبدل جميع القضايا الممكنة في ما يتعلق بالأشياء، إلى قضايا ضرورية. مضافاً إلى أن وضع الألفاظ في قبال الحقائق التفصيلية المجهولة لغو لا فائدة منه، لأن الحقائق التفصيلية للأشياء لا تكون بينة للإنسان دائماً، مع أن الألفاظ إنما وضعت للتفهيم والتفاهم؛ ولذا لا أثر لوضع الألفاظ للمعاني غير المتصورة أو غير المعروفة[2]، بل يلزم من ذلك نقض الغرض في إقامة العلاقة إلا في الألفاظ التي، وبغض النظر عن معناها اللغوي، يتم تبديلها من قبل أشخاص بعينهم أو من قبل الشارع إلى اصطلاحات خاصة وهذا مما لا بد فيه من معرفة العرف الخاص مضافاً إلى العرف العقلائي العام[3]. وفي هذه الموارد أيضاً لا يحصل الانقطاع التام بين المعنى الجديد والمعنى السابق.

ويحتمل أن يكون نظر العلامة الطباطبائي إلى هذا الأمر في تحليله لإثبات أن تغيير الخصوصيات والتوسع في المصاديق ولوازم المعنى، لا يوجب تغييراً في أصل المعنى. ولذا ذكر في تحليله لمعنى (التكلّم الإلهي): (فإن الآيات القرآنية وكذا ما نقل إلينا من بيانات الأنبياء الماضين ظاهرة

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٣٦.

(٢) انظر، صادق لاريجاني، معرفت ديني نقديْ بر نظرية قبض وبسط تئور يك شريعت، ص١١٩ ـ ١٢٤؛ وأيضا له، فلسفة تحليلي، ص٣٧.

(٣) ـ أنظر، معرفت ديني، ص١٣٠ ـ ١٤١.



في كونهم لم يريدوا بها المجاز والتمثيل، بحيث لا يشك فيه إلا مكابر متعسف ولا كلام لنا معه، ولو جاز حمل هذه البيانات إلى أمثال هذه التجوزات، جاز تأويل جميع ما أخبروا به من الحقائق الإلهية من غير استثناء، إلى المادية المحضة النافية لكل ما وراء المادة، ففي مورد التكليم الإلهي لا محالة أمر حقيقي متحقق يترتب عليه من الآثار ما يترتب على التكلمات الموجودة في ما بيننا، أي حال لا يسلب عنه خواص الكلام المعهود عندنا ويثبت عليه آثاره وهي تفهيم المعاني المقصودة وإلقاؤها في ذهن السامع)[١]. وللعلامة الطباطبائي تحليل مشابه لهذا في موارد متعددة كالتسبيح والسجود من الموجودات كلها لله عز وجل[٢]. وإن كان من الممكن أن يكون هذا التحليل للمفاهيم ناظراً إلى اتجاه آخر في معرفة مفردات القرآن الكريم ولذا يذكر الإمام الخميني في توضيحه لعذاب الآخرة:

(إن جميع أشكال العذاب التي تتصوَّرونها سهلة ويسيرة في مقابله، وجميع النيران التي سمعتم بها جنة ورحمة في قباله وبالنسبة إلى ذلك العذاب).

إن جميع نيران جهنم وعذاب القبر والقيامة وغيرها مما سمعت، هي جهنم أعمالك التي تراها هناك كما يقول تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾[٣].

أيها العزيز لقد ثبت في العلوم العالية أن درجات الشدّة غير محدودة[٤]. فمهما تتصور أنت ومهما تتصور العقول بأسرها شدّة العذاب، فوجود عذاب أشد أمر ممكن أيضاً... وانظر أي عذاب وعد به بحيث أن

(١) الميزان، ج٢، ص٣١٤، ٣١٩.
(٢) المصدر نفسه، ج١٣، ص١٠٨؛ ج١٤، ص٣٥٩.
(٣) الكهف: ٤٩.
(٤) انظر، الأسفار الأربعة، ج١، ص٤٥.



أهل جهنم يطلبون من الملك الموكل بجهنم أن ينتزع منهم أرواحهم، ولكن هيهات فلا مجال للموت[1]، أنظر إلى قوله تعالى: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾[2] فأية حسرة هذه التي يذكرها الله تعالى بتلك العظمة وبهذا التعبير؟ تدبّر في هذه الآية القرآنية الشريفة ولا تمرّ عليها دون تأمل. وتدبّر أيضاً آية ﴿يَوۡمَ تَرَوۡنَهَا تَذۡهَلُ كُلُّ مُرۡضِعَةٍ عَمَّآ أَرۡضَعَتۡ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمۡلٍ حَمۡلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٞ﴾[3].

تأمّل جيّداً يا عزيزي! فالقرآن ـ والعياذ بالله ـ ليس بكتاب قصص أو هزل، أنظر ما يقول... أي عذاب هذا الذي يصفه الله تبارك وتعالى وهو العظيم الذي لا حد ولا حصر لعظمته ولا انتهاء لعزته وسلطانه، يصفه بأنه شديد[4] وعظيم[5]... فماذا وكيف سيكون؟! الله يعلم، لأن عقلي وعقلك وعقول جميع البشر عاجزة عن تصوره. ولو راجعت الأخبار أهل بيت العصمة والطهارة وآثارهم، وتأملت فيها، لفهمت أن قضية عذاب ذلك العالم، هي غير أنواع العذاب التي فكرت فيها.

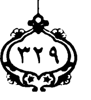
ومن ثم ينقل الإمام الخميني رواية في وصف جهنم عن الشيخ الصدوق[6]:

فلو أن حلقة من السلسلة التي طولها سبعون ذراعاً وضعت على الدنيا لذابت الدنيا من حرها، ولو أن قطرة من الزقوم والضريع قطرت في شراب أهل الدنيا لمات أهل الدنيا من نتنها.

إن الخلاصة التي نصل إليها من مجموع ما ورد في هذا الفصل هي أن

---

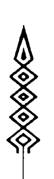
(١) ﴿وَنَادَوۡاْ يَٰمَٰلِكُ لِيَقۡضِ عَلَيۡنَا رَبُّكَۖ قَالَ إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ﴾ (الزخرف، ٧٧).
(٢) الزمر: ٥٦.
(٣) الحج: ٢.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) البقرة ١١٤.
(٦) الصدوق، محمد بن بابويه، علم اليقين، المقصد٤، باب ١٥، الفصل١، ص١٠٣٢.



القرآن، قد استفاد في بيان مقاصده، من عموم المفردات الموضوعة والمستخدمة في العرف وبين العقلاء، لكننا لا يمكننا أن نغفل حقيقة أخرى هنا، وهي أن هوية الثقافة القرآنية هي هوية خاصة، غير ما كانت عليه الهوية الثقافية للعرب في عصر النزول. وبعض هذه الهوية رهن بالتصرّف القرآني الخاص في بعض المفردات العربية وفي طريقة استخدامها في المعاني القرآنية الجديدة، بنحو يبدلها إلى (اصطلاحات خاصة) قرآنية. وسوف نشير، في موضعه، إلى حقيقة هذا التركيب والتأليف للجمل والقضايا القرآنية.







الفصل الثامن

الاتجاهات المتعددة في لغة القضايا القرآنية، نقد وتحليل

لغة القرآن على مستوى القضايا والجمل

عندما نتصدى للبحث عن لغة القرآن على مستوى القضايا والجمل، فإن أسئلة متعددة ترد إلى الذهن، نطرح بعضاً منها. من هذه الأسئلة المهمة التي تطرح في هذا المجال، أن هذه الجمل والقضايا القرآنية هل هي جميعها ناظرة إلى الحقيقة أم لا؟ وبعبارة أخرى، أن التعابير القرآنية كافة وفي مختلف الموضوعات هي مقصودة بجميع مفادها الظاهر منها، أم أنه ثمة مجال يحتمل فيها وقوع الرمز، والكناية، والتمثيل وأنواع المجاز؟ ولو أن التعابير القرآنية احتوت على المجاز فهل يمكن إرجاع هذه المجازات إلى الحقيقة أم لا؟

وبعبارة ثالثة، إننا لو نظرنا إلى المضامين القرآنية المتنوعة في مختلف الموضوعات، ما يرجع منها إلى الذات الإلهية، الصفات والأفعال، أو إلى نظام الوجود والسموات والأرض، وذكر الحوادث الكونية القديمة، وسجود الملائكة للإنسان، ومصير الإنسان، وطريقة حياته، وقصص الأمم والأنبياء وما يلاقيه الإنسان في حياته، وعلامات نهاية الحياة المادية، وأشراط الساعة، وحوادث ذلك العالم ومراحله المختلفة والحساب والميزان، والنعم وأنواع العذاب وغير ذلك.. فإن السؤال في هذا كله أنها



هل تشكّل مفاهيم حقيقة أو لا؟ فعندما ينسب القرآن الكريم كل ما يحدث في هذا الكون إلى الله عز وجل: ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[1] ويرى أن عالم الوجود كله خاضع لتدبيره ﴿بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا﴾[2]، ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ...أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ * ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾[3]، ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[4]، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[5]، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[6] وكذلك يتحدث القرآن عن دور لكل ظاهرة في هذا الكون: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾[7]، ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[8] فهل هذان النوعان من نسبة الفعل هما على نحو الحقيقة، أو أن أحدهما على نحو الحقيقة والآخر على نحو المجاز؟ وكذلك الحال في نسبة الفعل الإلهي إلى الزمان أو المكان مثل: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰبِرِينَ﴾[9] فما هو المراد منها؟ وكذلك الحال في المراد من حوار الله عز وجل مع الملائكة (البقرة، ٣٠) والإنسان (الأعراف، ١٧٢) والموجودات الأخرى؟ (هود، ٤٤). وكذلك في المراد مما يتعلق بالله عز وجل من المحبة (البقرة، ٢٢٢)، الرضا، الغضب، المعية، الفوقية، الجنب، اليد الاستواء والمجيء؟ ما هو المراد من نسبة الزمان إلى الأفعال الإلهية؟ (الأنفال، ٩٦)، الخلق في ستة أيام (الأعراف، ٥٤) قصة هبوط آدم وإبليس (الأعراف، ١١ ـ ٢٥) نسبة الكلام (النمل، ١٨) والتسبيح (الرعد، ٣٣؛

---

(١) الأنعام: ١٠٢.
(٢) الرعد: ٣١.
(٣) الواقعة: ٥٨ ـ ٦٢.
(٤) النحل: ٩٣، فاطر: ٨.
(٥) الأنفال: ١٧.
(٦) الصافات: ٩٦.
(٧) ـ البقرة: ٢٢.
(٨) الكهف: ٢٩.
(٩) محمد: ٣.



الإسراء، ٤٤) إلى الموجودات غير العاقلة أو الجمادات؟ حركة جهنم ودعوتها (المعارج، ١٧) كيف تتحدث الأرض (الزلزلة، ٤)؟ صحيفة الأعمال وما معنى أصحاب اليمين والشمال؟ (الإسراء، ١٣؛ الانشقاق، ١٠) ما هو النفخ في الصور (الحاقة، ١٣)؟

هل القصص التي تعرض لها القرآن الكريم هي عين الواقع؟ فهل ذبح إبراهيم عليه السلام تلك الطيور فعلاً ثم عادت إليها الحياة؟ (البقرة، ٢٦)، هل مات عزير (البقرة، ٢٥٩) وأصحاب الكهف (الكهف، ٩ ـ ١٣) ثم عادوا إلى الحياة من جديد؟ هل كان لقابيل وهابيل (المائدة، ٢٧) وجود واقعي أو أن القصة بيان رمزي لمظهري الخير والشر؟ هل وقع المسخ على جمع من بني إسرائيل؟ (الأعراف، ١٦٦)، ما معنى نصرة الملائكة وإمداد المؤمنين بهم؟ (التوبة، ٢٦) و... فهذه نماذج من أسئلة كثيرة حول لغة القضايا القرآنية.

سوف نسعى في هذا الفصل لعرض أهم النظريات التي ترتبط بموضوع لغة القرآن في ما يرجع إلى القضايا والجمل ثم نعمل على نقدها وتقييمها للوصول إلى ملاك معرفة اللغة الصحيحة في القضايا القرآنية.

١ ـ نزعة التمسك بالظواهر وأن القرآن له وجه واحد

من النظريات التي قُدّمت في ما يتعلق بلغة القضايا القرآنية، نظرية القائلين بالتمسك بظاهر الآيات القرآنية. فأهل الظاهر يرون أن لجميع آيات القرآن وجهاً واحداً، وأنها لا معنى لها إلا في إطار التفسير اللفظي واللغوي. وضمن هذا الاتجاه يدخل أهل الحديث أي أتباع أحمد بن حنبل (١٦١ ـ ٢٤١هـ) وقبله مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ) وبعدهما داود الظاهري (٢٨٠هـ) وابنه أبو بكر الظاهري وكذلك يدخل في هذا الاتجاه الكرامية، الأشاعرة، الماتريدية، ابن تيمية، الوهابية، والأخبارية من الشيعة، فإن هؤلاء جميعاً مع اختلافهم في مسائل أخرى فإنهم متفقون في



الجملة على ضرورة الاجتناب عن استخدام العقل في الفهم والمعرفة الدينية. ويرفض بعض أتباع هذا الاتجاه أي نوع من الاجتهاد في المفاد القرآني حتى ذلك المستدل له، وإن كان الأخذ بالظاهر مستلزماً للتشبيه والتجسيم في ما يتعلق بالله عز وجل. ويرى بعض أتباع هذا الاتجاه أن وجود المجاز في القرآن مستلزم للخطأ أو الإطناب دون فائدة (مع وجود القرينة) أو الكذب[1].

إن النزعة نحو التمسك بالحديث انتشرت على نطاق واسع بين العامة بعد الإذن بتدوين الحديث، فأصبحت لها الغلبة بنحو شكل المعيار الأساسي في تحديد المعتقدات الدينية وتقنين القوانين. وعلى أساس ذلك كان يتم الاعتماد على ظاهر الروايات دون البحث عن سندها أو مضمونها لتُجعل معياراً في فهم القرآن، إلى حد كانت تطلق الرواية على كل غث وسمين، من أي ناقل كان، وإلى حد قيل فيه إنّ السنَّة لا تُنسخ بالقرآن ولكن القرآن ينسخ بالسنة![2] وقيل أيضاً: إن القرآن أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى القرآن[3]. ويذكر أتباع هذا الاتجاه أنه لمّا سئل مالك بن أنس عن معنى الاستواء على العرش قال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

وكذلك يكتب أحمد بن حنبل في رسالة صغيرة له، كتبها لبيان عقيدة أهل الحديث بعد المقدمة: هذه مذاهب أهل العلم، وأصحاب الأثر، وأهل السنة، المتمسكين بعروتها، المعروفين بها، المقتدى بهم فيها، من لدن أصحاب النبي ﷺ إلى يومنا هذا، وأدركت من أدركت من علماء الحجاز والشام وغيرها عليها. فمن خالف شيئاً من هذه المذاهب أو طعن فيها، أو عاب قائلها فهو مخالف مبتدع. وبعد أن يورد جملة من المسائل

(١) انظر، ابن تيمية، الإيمان، ص٨٥.
(٢) انظر، الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٢٥١.
(٣) البغدادي، الخطيب، جامع بيان العلم، ج٢، ص٢٣٤.



الاعتقادية يقول: (وهو على العرش فوق السماء السابعة وعنده حجب من نار ونور وظلمة وماء وهو أعلم بها)[(١)].

ولذا لا يرى أتباع هذا الاتجاه صحة تفسير القرآن دون الاعتماد على الروايات، ولذا قالوا: (لا يجوز لأحد تفسير شيء من القرآن وإن كان عالماً أديباً متسعاً في معرفة الأدلة، والفقه، والنحو، والأخبار، والآثار، وإنما له أن ينتهي إلى ما رُوي النبي ﷺ، وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة رضي الله عنهم، أو عن الذين أخذوا عنهم من التابعين)[(٢)].

ذهب أبو الحسن الأشعري (٣٣٠هـ) إلى اختيار اتجاه وسطي مقابل النزعة المتشددة من قبل أهل الحديث والنزعة العقلية للمعتزلة. فذكر في الإبانة: (إن لله وجهاً بلا كيف كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[(٣)] وإنّ له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[(٤)]، وبهذا يمكن الفرار عن الوقوع في التشبيه في الصفات والأفعال. ولهذا يذكر عند بيانه لعقائد أهل الحديث في كتابه مقالات الإسلاميين:

(ويقولون إنّ الله سبحانه يُرى بالأبصار يوم القيامة كما يُرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون، قال الله عز وجل: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ وأن موسى عليه السلام سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا وأن الله سبحانه تجلى للجبل فجعله دكاً فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا بل يراه في الآخرة)[(٥)].

---

(١) السبحاني، الشيخ جعفر، بحوث في الملل والنحل، ج١، ص١٥٧ ـ ١٦٣، نقلا عن: ابن حنبل، أحمد، السنة، ص٤٤ ـ ٥٠.

(٢) الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٥٦، نقلاً عن: المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المطاعن، ص٤٢٢.

(٣) الرحمن: ٢٧.

(٤) ص: ٧٥.

(٥) مقالات الإسلاميين، ص٣٢٢.



نقد وتحليل اتجاه أهل الظاهر

إنّ أهل الظاهر سواء أكانوا من أهل الحديث من السنة، أو الأشاعرة، أو من أمثال ابن تيمية أو الوهابية أو الأخبارية من الشيعة، وبأي صورة كانوا أو لباس تلبسوا، يرفضون في اتجاههم المتبنى التمسكَ بظاهر القرآن، كما يرفضون في فهمه وتفسيره أي نوع من التفكير أو التدبر أو تأويل آيات كتاب الله، ومن هنا فإنهم يعرضون صورة لا روح فيها لدين الله وكتابه بنحو يتناقض مع حقيقة الدين ومقاصده العليا. والعنصر المشترك لدى أهل الظاهر بكافة مذاهبهم هو عدم إعمالهم لأدوات المعرفة في فهم الكتاب والشريعة، والابتعاد عن أي نوع من الدراية، والتمسك بالظاهر اللفظي واللغوي للنص الديني.

القرآن وإرجاع المتشابهات إلى المحكمات

إن من الغريب أن ينشأ مثل هذا الاتجاه، في ظل تصريح القرآن الكريم بانقسام الآيات، في الكتاب الكريم، إلى قسمين: المحكمات والمتشابهات، وأن طريق معرفة المراد من الكتاب إنما يتم عن طريق إرجاع المتشابهات إلى المحكمات، وأن في جعل المحكمات المرجع طريقاً للأمان من الانحراف: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1].

وكلمة (محكم) هي اسم مفعول من باب الإفعال ومن مادة (الحكم) بمعنى المنع، والمراد منها أن يكون معنى الكلام واضحاً ومبيّناً للمراد الواقعي للمتكلم، ولا مجال فيه لتعدد احتمالات المراد. ولذا ذهب علماء

(١) آل عمران: ٧.

التفسير وعلوم القرآن إلى أن المحكمات هي الآيات الواضحة الدلالة والبينة المراد والتي لا مجال فيها لتعدد الاحتمالات، كما عليه الحال في غالب آيات القرآن الكريم. قال الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ): (فالمحكم هو ما علم المراد منه بظاهره من غير قرينة تقترن إليه ولا دلاله تدلّ على المراد به لوضوحه، نحو قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا﴾[١] وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ﴾[٢] لأنه لا يحتاج في معرفة المراد به إلى دليل)[٣].

وذكر الزمخشري (٥٢٨هـ): (أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه)[٤]، كما يذكر بدر الدين الزركشي (٧٣٤هـ) وهو من المصنفين في علوم القرآن: (فأما المحكم فأصله لغة المنع... وأما في الاصطلاح فهو ما أحكمه...)[٥].

التشابه من (الشبه) بمعنى المثل، والتشابه هو التماثل. واللفظ المتشابه هو اللفظ الذي له معان متعددة ومتشابهة، ولا يتضح مراد القائل منه بدون قرينة. والمتشابه في الواقع هو صفة للمعاني، لأن المعاني المتعددة للفظ الواحد تكون متشابهة، ولذا يوصف اللفظ بالمتشابه لعلاقته بالمعنى. والآيات المتشابهة هي الآيات التي تتعدد فيها الاحتمالات بسبب تشابه المعاني، ولذا لا يكون الظاهر منها مقصوداً: (المتشابه ما لا يعلم المراد بظاهره حتى يقترن به ما يدلّ على المراد منه)[٦]؛ ولذا فالآيات المتشابهات لا يعرف الظاهر منها بملاحظتها بمفردها، بل لا بد من الرجوع إلى المحكمات لتفسيرها، فهي المرجع لمعرفة المراد في الكتاب.

نعم من الواضح أن تشابه بعض الآيات يعود إلى سبب خاص، ويمكن

---

(١) يونس: ٤٤.
(٢) النساء: ٣٩.
(٣) التبيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٣٩٤.
(٤) الكشاف، ج١، ص٣٣٧.
(٥) البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٩٩.
(٦) التبيان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٩٩.

القول إن السبب الرئيسي هو قصور أدوات التفهيم والتفاهم البشري، أي قصور الألفاظ. بمعنى أن طريق التفهيم والتفاهم بين البشر إنما يتم من خلال استخدام الألفاظ وقوة البيان. والله، عزّ وجلّ، يبين لهذا الإنسان طريق الهداية من خلال الأنبياء عن طريق الألفاظ، ولكن، وكما هو معلوم لدينا، فإن الكلمات والألفاظ محدودة وقاصرة، فلو أردنا بيان الحقائق التي ترتبط بعالم الغيب وما وراء الطبيعة مما لا يمكن بيانه بالألفاظ، فإنه لا مفرّ لنا من التصرف والتوسعة في معاني هذه الألفاظ لتقبل الانطباق على الحقائق المتعالية ونتيجة ذلك أن يحصل نوع من التشابه. أي يتم استعمال اللفظ في المعنى الذي له مصداق حسي ومصداق اعتباري ومصداق مما وراء الحس؛ ولذا لا يعلم أي مصداق هو المراد من مثل كلمة (العرش)[1] و(رؤية الله) وأمثالهما. فكيف يمكن التعبير عن حقيقة معنوية مقل رؤية الله بالقلب، أو لقاء الله الممكن عن طريق الكشف والشهود، إلا عن طريق هذه الألفاظ الحسية المستخدمة من قبل البشر، في المعاني الحسية والمادية؟ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2].

وإنما ورد التعبير في القرآن الكريم، عن هذه الحقيقة بلفظ (الرؤية) حيث لا لفظ يمكنه أن يؤدي المقصود أنسب من هذا اللفظ. ولكن، حذراً من الوقوع في الخطأ في الفهم، أسس لأصل يمنع من ذلك وهو أصل إرجاع الآيات المتشابهات إلى المحكمات، ولأجل ذلك ورد في آية أخرى نفي الرؤية البصرية صراحة حيث قال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[3]. وبهذا يكون الكتاب الكريم قد صرّح بأن المقصود من الرؤية ليس هو الرؤية البصرية وبالعين المادية.

وما هو التعبير الأمثل للحكاية عن خلق عالم الوجود والكمال

---

(١) مصباح اليزدي، محمد تقي، درسهايي از معارف قرآن (كراسة).
(٢) القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.
(٣) الأنعام: ١٠٣.



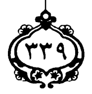
المطلق، بنحو يكون في عين حكايته للواقع بعيداً عن المتشابه، إذا لم تتم الاستفادة من كلمة مثل كلمة (نور) حيث قال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾؟[1] ومع ذلك فإن التشابه سوف يقع، لأن أنسنا الذهني بالنور الحسي والمادي موجب لتداعي صورته في أذهاننا.

كما أن بيان سعة القدرة الإلهية للناس، يستدعي الاستفادة من بعض التعابير الكنائية: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[2]، ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[3].

ولكن هل يقيم الله عز وجل في قصر عظيم ويده فوق كل الأيدي؟! أو أن هذه هي الأوهام التي يتبناها قصيرو النظر والمشركون. وقد حذر الله، عزّ وجلّ، في كتابه من اتباع هذه الأوهام الباطلة ودعا إلى تنزيه ذاته عن أي نقص: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[4]، ﴿وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[5]، ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[6].

من هنا لا نرى وجهاً لفرض أن لغة القرآن ليس لها سوى وجه واحد، ولنفي أي نوع من المجاز والتأويل، والأخذ بالمفهوم الظاهري لكافة آيات القرآن. فكما أشرنا سابقاً، فإن في القرآن متشابهات وردت بأسلوب التعبير الكنائي. مضافاً إلى أن القرآن بنفسه ينص على أنه استخدم في أسلوبه البياني التمثيل، والتشبيه والاستعارة، فلا يمكننا نفي ذلك: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[7].

(١) النور: ٣٥.
(٢) الفتح: ١٠.
(٣) الأنعام: ٦١.
(٤) ـ الشورى: ١١.
(٥) النمل: ٨.
(٦) الأنعام: ١٠٠.
(٧) الرعد: ١٧.



فقد بينت الآية صراحة أن جريان الماء من السماء هو من باب التمثيل لجريان الحق والباطل. وكذلك الحال في التعبير القرآني: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَـٰثًا﴾[1]؛ فهل هذا التعبير يتضمن الإشارة إلى امرأة بعينها، أو أنه من باب التمثيل لبيان حقيقة ثابتة وخالدة؟ لا شك في أن المراد هو الثاني، وإن كان للمثل سبب ومنشأ في الخارج.

وهكذا الحال في الموارد التي تدلنا فيها القرائن العقلية أو النقلية على الاستعارة، والكناية أو سائر أنواع المجاز في الكلام فإننا لا مهرب لنا من تجاوز المعنى اللفظي والبحث عن المراد الحقيقي منه. لأننا سوف نواجه مشكلة مع عدم القيام بذلك، وذلك لأن التفسير اللفظي لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾[2] سوف يجعل الآية فاقدة لأي معنى أو مضمون.

وكذلك الحال في الأخذ بالتفسير اللفظي والمدلول الظاهري للآيات التالية فإنه خلاف تنزيه ساحة القدس الإلهي وكونه متصفاً بالكمال المحض: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[3]، ﴿وَمَن كَانَ فِى هَـٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾[4].

رأي علماء المسلمين

يعتقد علماء المسلمين كافة، من أدباء، وبلاغيين، ومفسرين، وأصوليين، وفقهاء، بأن القرآن نزل باللسان العربي الفصيح والمبين، وأنّه يحتوي المجاز، والكناية، والاستعارة والتمثيل[5]. نعم، المهم هنا، معرفة الحقيقة والمجاز وحدود وملاك كل منهما.

---

(١) النحل: ٩٢.
(٢) الإسراء: ٢٩.
(٣) المائدة: ٦٤.
(٤) الإسراء: ٧٢.
(٥) يمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى كتاب الدكتور عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، عرض وتحليل ونقد.



وذكر ابن قتيبة (٢١٣ ـ ٢٧٦هـ) في مقدمة كتابه (تأويل مشكل القرآن): (وقد اعترض كتابَ الله بالطعن ملحدون وَلَغُوا فيه وهجروا واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) وهذا كان دافعه لتأليف ذلك الكتاب، فإنه أراد بيان وتأويل الموارد المشكلة في القرآن. ويؤكد في سياق كلامه على أن العرب كانوا يستخدمون في كلامهم أنحاء متعددة من المجاز، والاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والكناية، وغير ذلك[1].

وعلى أساس هذا الرأي يذكر العالم النحوي سيبويه: (ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار، قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾[2] إنما يريد أهل القرية، فاختصر...)[3].

وكذلك ورد عن علي بن عيسى الرماني (٣٨٦هـ) في شرح قوله تعالى: ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[4] يقول: (كل ما جاء في القرآن من الظلمات إلى النور فهو مستعار، وحقيقته من الجهل إلى العلم، والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالإخراج إلى ما يدرك بالأبصار)[5].

ويذكر أبو عبيدة (٢٠٩هـ) في مدلول الآية الشريفة ﴿وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ﴾[6] التي وردت في وصف المنافقين: (أي يمسكون أيديهم عن الخير والصدقة)[7].

وأما محمد بن جرير الطبري فيذكر في مفاد الآية الكريمة: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ

---

(١) ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، ص٢٠ ـ ٢٣.
(٢) يوسف: ٨٢.
(٣) سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، ج١، ص١٠٨ ـ ١٠٩.
(٤) ابراهيم: ١.
(٥) النكت في إعجاز القرآن، ص٩٣.
(٦) التوبة: ٦٧.
(٧) أبو عبيدة، عمرو بن المثنى، مجاز القرآن، ج١، ص٢٦٣.



﴿أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾[1]: (أما قوله: بما قدمت أيديهم فإنه يعني به بما أسلفته أيديهم. وإنما ذلك مثل على نحو ما تتمثل به العرب في كلامها، فتقول للرجل يؤخذ بجريرة جرها أو جناية جناها فيعاقب عليها: نالك هذا بما جنت يداك، وبما كسبت يداك، وبما قدمت يداك، فتضيف ذلك إلى اليد، ولعل الجناية التي جناها فاستحق عليها العقوبة، كانت باللسان أو بالفرج أو بغير ذلك من أعضاء جسده، سوى اليد)[2]. وكذلك الحال في مفاد قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً مِّنۢ بَعْدِ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُم مَّكْرٌ فِىٓ ءَايَاتِنَا ۚ قُلِ ٱللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا ۚ إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾[3] يذكر أن مكر الناس هو إنكارهم النعم الإلهية وتجاهلهم لها، ومكر الله هو باستدراجهم وعقابهم[4].

ويذكر الفرّاء (٢٠٧هـ) في بيان قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾[5] إن الآية وردت بصيغة الاستفهام في كلام الله، لأنها بمعنى التعجب أو التوبيخ لا الاستفهام الحقيقي؛ لأن الاستفهام الحقيقي هو طلب العلم والفهم، وهو لا معنى له في حق الله المحيط بكل شيء، وعليه فتأويل الاستفهام من باب ضرورة تنزيه الله، عزّ وجلّ[6]. ومثل هذا الكلام ذكره السكاكي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾[7] فإنه تنبيه وتحذير وليس استفهاماً حقيقياً[8]. وأما الخطيب القزويني (٧٣٩هـ) فيفسّر قوله: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[9] بالوعيد والتهديد، كما يشير إلى خروج الأمر

(١) البقرة: ٩٥.
(٢) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج١، ص٣٣٨.
(٣) يونس: ٢١.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٧٦.
(٥) البقرة: ٢٨.
(٦) الفرّاء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، ج١، ص٢٣؛ الكشاف، ج١، ص٢٦٩.
(٧) التكوير: ٢٦.
(٨) السكاكي، يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، ص١٣٥.
(٩) المرسلات: ١٦.



والنهي والخبر عن دلالته الوضعية ومعناه الحقيقي فيحمل الأمر في ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾[1] على التهديد[2].

وهذا ما يقوله في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾[3] و﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ﴾[4] يقول: تعامل مع غير العقلاء في هذه الموارد معاملة العقلاء، وهذا معناه الاستعارة[5].

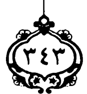
وهكذا الحال في كلام ابن الأثير (٦٣٧هـ) في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[6] يقول: نسبة القول إلى السماء والأرض من باب التوسعة في الكلام والمجاز، لأن النطق مختص بالإنسان ولا يشمل الجماد[7]. ولكن ابن قتيبة يرى في تفسيره لهذه الآية غير ذلك، يرى أن هذه الموارد هي من الحقيقة لا المجاز[8].

ويذكر أبو هلال العسكري (٣٩٥هـ) في قوله: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[9] استعمل النور بدل الهداية لأنه أوضح، واستعمل الظلمة بدل الكفر لأنه أعرف[10].

وأما أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني الأشعري (٤٠٣هـ) صاحب

---

(١) فصلت: ٤٠.
(٢) الخطيب القزويني، محمد بن عبد الرحمن، الايضاح، ص٢٣٤ ـ ٢٤٢.
(٣) فصلت: ٢١.
(٤) النمل: ١٨.
(٥) الإيضاح، م.س، ٢، ص٣٤ ـ ٣٥.
(٦) فصلت: ١١.
(٧) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج٢، ص٨٢.
(٨) تأويل مشكل القرآن، ص٧٨ ـ ٨٢.
(٩) الأنعام: ١٢٢.
(١٠) المصدر نفسه، ص١٣٧.



إعجاز القرآن فيذكر في تفسير جملة ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ﴾[1] الواردة في أصحاب موسى عليه السلام عندما أحرجهم في سؤالهم عن عبادتهم العجل، ومعناه أنهم عضوا على أصابعهم، وهذا مجاز أو استعارة وهو أبلغ الكلام الموضوع وأوقع من اللفظ الظاهر[2].

وذكر الشريف الرضي (٤٠٤هـ) في ذيل قوله: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[3] قال: المرض إذا كان في البدن كان حقيقياً ولكن مرض القلب استعارة؛ لأنه دليل التكبر وفساد القلب[4].

وفي ما يرجع إلى قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ﴾قال: وهذه استعارة، لأن الغني لنفسه لا يجوز عليه الاستقراض على حقيقته، ولكن المقرض في المشاهد لما كان اسماً لمن أعطى غيره مالاً على أن يردّ عليه عوضه، أقام توفير العوض مقام رد المعوّض)

وكذلك يذكر الشريف الرضي في ما يتعلق بالآية الشريفة: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾[5] قال: (وهذه استعارة لأن الخسران في التعارف إنما هو النقص في أثمان المبيعات، وذلك يخص الأموال لا النفوس، إلا أنه، سبحانه، لما جاء بذكر الموازين وثقلها وخفتها ليكون الكلام متفقاً وقصص الحال متطابقاً، فكأنه تعالى جعل نفوسهم لهم بمنزلة العروض المملوكة، إذ كانوا يوصفون بأنهم يملكون أموالهم، وذكر خسرانهم لأنهم عرضوها للخسار وأوجبوا لها عذاب النار)[6].

---

(١) الأعراف: ١٤٩.
(٢) الباقلاني، محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، ص٢٦٩.
(٣) البقرة: ١٠.
(٤) الشريف الرضي، محمد بن أحمد، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص١١٣.
(٥) الأعراف: ٩.
(٦) المصدر السابق نفسه، ص١٤١.



نعم، نلفت النظر هنا، إلى أنه ليس مرادنا من نقل هذه الموارد تأييد جميع هذه الأقوال، بل ما هو المهم لنا هنا، أن نثير السؤال في ما يرجع إلى القول بأن لجميع آيات القرآن الكريم وجهاً واحداً. كما تفرض علينا هذه الحقيقة القبول، مضافاً إلى الاتجاه الذي ينظر إلى ظاهر القرآن الكريم، والذي يعتمد فقط على التفسير اللفظي واللغوي، بالاتجاه الآخر والذي يرى التأويل في كلام الله. نعم، هذا الاتجاه يشمل طيفاً واسعاً ومختلفاً بعضه يتقيد بقواعد اللغة وبعضه لا يتقيد بشيء.

ففي هذا الطيف الواسع نجد النزعة العقلية عند المعتزلة التي، مع خضوعها لقواعد اللغة وأصول المحاورة والوضع ودلالة الكلام، ترى في كل مورد يكون فيه المدلول الظاهري للنص الديني مخالفاً لقواعد العقل، ضرورة العدول عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي؛ ولذا فإنها تحمل كافة الآيات التي ترتبط بالله عز وجل وصفاته وأفعاله التي تدل بمدلولها الظاهري على الصفات الجسمانية كالنفس، والوجه، واليد، والفوق، والسمع، والرضا، والغضب وأمثال ذلك، على المعاني المجازية، والكناية، والاستعارة، والتمثيل والتأويل، وذلك لتنزيهه تعالى عن ذلك.

يذكر الزمخشري (٥٣٥هـ) في تفسير الآية المعروفة بآية (الذر)[1] أن مفادها تمثيلي، وهو أن الشواهد والأدلة الدالة على الربوبية والوحدانية لله، عزّ وجلّ، تدعو الإنسان للشهادة، ولا تنبئ الآية عن حادثة وقعت في الخارج وعن سؤال وجواب عياني: (وقوله: (ألست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا) من باب التمثيل والتخيل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم وقال

(١) الكشاف، ج٢، ص١٧٦ ـ ١٧٧.



لهم: ألست بربكم، وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك. وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام وفي كلام العرب).

ويأتي هذا العلم بشاهد آخر من آيات الكتاب الكريم على وجود التمثيل فيه، يقول: (ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1] و﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[2].

ثم يورد الزمخشري بعضاً من شعر العرب كشاهد على ذلك: (ومعلوم أنه لا قول ثمَّ وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى).

ولذا يرى المعتزلة أن قصة التحكيم بين الأخوين التي حكاها القرآن عن داود عليه السلام (ص، ٢١ ـ ٢٤) هي أيضاً من باب التمثيل[3].

الأفعال الإلهية بين رأي المعتزلة ورأي الأشاعرة

من الواضح أن الأشاعرة تختار من بين طائفتي الآيات التي تتعلق بالفعل الإلهي وتأثير الأسباب فيه، الطائفة الأولى، أي الآيات التي تنسب الأفعال كافة إلى الله، وتحملها على المعنى الحقيقي، وترى في الآيات من الطائفة الثانية أنها بنحو المجاز، لأنهم يبنون على انحصار الأسباب في الله، عزّ وجلّ، ويرون في النظام العلّي ـ المعلولي مجرد تقارن جرت عليه (عادة الله)[4].

وأما المعتزلة فإنهم يحملون الآيات من الطائفة الأولى على المجاز، ومن الطائفة الثانية على الحقيقة. والدليل الأساسي للمعتزلة هو تنزيه الله، عزّ وجلّ، عن الشرور، والظلم وفعل القبيح. ويعتقد المعتزلة بأن مثل ﴿أَنَّ

---

(١) النحل: ٤٠.
(٢) فصلت: ١١.
(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص٨١.
(٤) انظر، الإيجي، عضد الدين، شرح المواقف، ج٨، ص١٥٨.



﴿اَللَّهَ يُزۡجِي سَحَابٗا﴾[1] هو مجاز في إسناد الحركة إلى الله. كما في مثل (فتح الأمير البلد) مع أن الذي فتحه هو جند الأمير، ولكنه يُسند إلى الأمير. ويذكر المعتزلة بأن الله قد جرت سنته، بعد الخلق، على تفويض الأمر إلى المخلوقات. وأما علماء الشيعة فلهم رأي آخر سوف نشير إليه لاحقاً.

٢ ـ الرمزية الباطنية

مضافاً إلى الأدباء، والمتكلمين، والمفسرين، والفقهاء، والأصوليين المسلمين الذين اتجهوا لتبني القول بوجود المجاز في القرآن، وضرورة التأويل للوصول إلى المدلول الواقعي للآيات التي يكون مفادها الظاهري غير مراد لله عز وجل، ثمة مجموعات أخرى في تاريخ المسلمين الثقافي الديني، رفضوا اتباع أي ظاهر قرآني، بل اعتبروا أن المراد الأساسي للنص الديني من قرآن وحديث، هو تلك المعاني الخفية والباطنية. والفرقتان الباطنية والمتصوفة تقفان في الجهة المقابلة لأهل الظاهر في التاريخ الثقافي والفكري للمسلمين. وتتجه كلتا الفرقتين للقول بأن أساس معرفة الدين تتمثل بالخروج عن قوانين اللغة وقواعد الحوار العقلائي، بل تبتني على التجربة النفسية الشخصية.

والباطنية تطلق في الأساس على من ذهب إلى إمامة إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام ولكنها صارت تطلق بعد ذلك على كل من يعتقد بأن مراد الله عزّ وجلّ، من كلامه، ليس هو الظاهر منها أو النص، بل مراد الشارع منها الأسرار والبواطن[2].

ويعتقد هؤلاء بأن كل ظاهر يدركه الحس يشتمل على باطن مقارن له وهو زوج له. والدليل على هذا الكلام قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا

(١) النور: ٤٣.

(٢) البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص٢٦٦؛ الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الأحكام، ج١، ص٨٦؛ خرمشاهي، بهاء الدين وزملاؤه، دائرة المعارف شيعة، ج٤، ص٢٨٣؛ مشكور، جواد، فرهنك فرق إسلامي، ص٩٤.



﴿زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1]، فكلمة (شيء) في هذه الآية تشمل ألفاظ التنزيل أيضاً، وعليه فالتنزيل له باطن أيضاً. والله، عز وجل، فقط هو المتصف بالتوحيد والذي لا زوج له. وأما غيره فقوامه بالزوجية. وعلى أساس ذلك كان لكل شيء ظاهر وباطن، وقد ورد في القرآن الكريم الحديث عن الظاهر والباطن في النعمة والإثم: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[2] و﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾[3].

كما أن بعض آيات القرآن الكريم وردت بنحو لا يمكن الأخذ بظاهرها، وذلك مثل قوله: ﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا﴾[4]؛ فلو كان المراد من الماء هو المعنى المعروف فإن ذلك لم يخص به من كان مستقيماً بل أغدقه على الجميع، وعليه لا مفرّ لنا من تفسير (ماء غدقاً) بالطريقة وهي معناه التأويلي الباطني. كما تمسكت الباطنية لإثبات النزعة التأويلية بالآيات التي ورد فيها لفظ (التأويل). ويعتقد هؤلاء بأن الله، عزّ وجلّ، بعد أن خلق (اللوح) و(القلم) وهما مخلوقان روحانيان، خلق (الناطق) و(الصامت) وهما مخلوقان ماديان. الناطق، هو صاحب الشريعة والصامت هو أساس الشريعة، فالرسول هو الناطق بالظاهر و(الأساس) (وصي النبي) هو صاحب التأويل لظاهر الشريعة لأنه (الصامت)[5].

ولغة القرآن على أساس الرأي الذي تتبناه الباطنية، هي لغة الرمز والإشارة، والغرض الأساسي والمعنى الجوهري هو الحقيقة المخفية وراء اللفظ وأما الألفاظ فهي مجرد قشور. والسبب في كون كلام الله وأنبيائه رمزيّاً على ما ورد في كتاب رسائل إخوان الصفا، هو: (لأن أكثر كلام الله

(١) الذاريات: ٤٩.
(٢) لقمان: ٢٠.
(٣) الأنعام: ١٢٠.
(٤) الجن: ١٦.
(٥) المغربي، القاضي نعمان بن حيون (٣٦٣هـ)، تأويل دعائم الإسلام، ص٢٨ ـ ٣١؛ وله أيضاً، أساس التأويل، ص٢٣ ـ ٤٧.



تعالى وكلام أنبيائه وأقاويل الحكماء رموز لسر من الأسرار مخفيٌ عن الأشرار وما يعلمه إلا الله والراسخون في العلم وذلك أن القلوب والخواطر ما كانت تحمل فهم معاني ذلك)[1].

وذكر الشاعر الفارسي ناصر خسرو: (الشريعة الناطقة هي رموز وأمثال كلها. وكل من لا يرى فيها من معانٍ وإشارات رموزاً سوف لا يجد فيها أي أمر)[2].

وترى الباطنية أن (تفسير القرآن) يعتمد على قواعد اللغة و(التنزيل) على أساس اللفظ أيضاً، وأما (تأويل القرآن) وهو الذي يفتح الباب لمعرفة معناه وحقيقته وباطنه، فهو يعتمد على أمر نفسي وهو خارج عن دائرة اللفظ[3].

نعم ورد في بعض مصنفات الاسماعيليين الكلام عن أنه لا بد من حفظ ظاهر الشريعة وباطنها[4]، ولكنهم يرون في البواطن لب الكتاب والسبب في استقامة النفس[5]، وأما أحكام الشريعة فهي أغلال وقيود تُرفع بظهور القائم[6].

وترى الباطنية، من الناحية النظرية، أن فلسفة وجود (الأساس)، أي وصي النبي والإمام، هو في قيامه بتأويل الكتاب. (الناطق جاء بالتنزيل، وهو كله عبارة عن رموز وإشارات وأمثال، ولا طريق للوصول إلى المعنى إلا عن طريق التأويل من قبل الأساس)[7].

ومع هذا فإن مصنفات أصحاب نظرية الباطن مليئة بالتأويلات الذوقية.

---

(١) رسائل إخوان الصفا، ج٢، ص٣٤٢.

(٢) ناصر خسرو، وجه دين، ص١٨٠.

(٣) وجه دين، ص٦١؛ دعائم الإسلام، ص٧.

(٤) المصدر نفسه، ص١٨٠؛ يمن، جعفر بن منصور، كتاب الكشف، ص١٢٣؛ تأويل دعائم الإسلام، ص٥٣ ـ ٥٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٥، ٦٦ ـ ٦٧؛ ناصر خسرو، خوان الأخوان، ص٢٥٨.

(٦) خوان الإخوان، ص٢٨٠ ـ ٢٨٢.

(٧) وجه دين، ص١٨٠ ـ ١٨١؛ الكرماني، حميد الدين، راحة العقل، ص١١٢ ـ ١١٣ و١٢٦؛ تأويل دعائم الإسلام، ص٣١.



ولذا يقوم ناصر خسرو بتأويل (التين)، (الزيتون)[1]، (المشرقين)، (المغربين)[2]، (السدر)، (الطلح)[3]، بالعقل والنفس[4]. وكذلك الحال في تأويلهم لكثير من الآيات بالناطقين والأساسيين[5]. وكذلك الحال في بعض التأويلات التي تقوم على حساب الجمل والأعداد[6].

نقد وتحليل

يبدو أنّ الباطنية قبل أن تتكون كاتجاه مذهبي يحمل مجموعة من الاعتقادات الدينية وطريقة في فهم الدين، كانت عبارة عن تشكيل سياسي - اجتماعي وقع تحت تأثير بعض الثقافة الأجنبية وبعض الأسباب الأخرى، واتجه لكي يعرض الدين على أساس أنه أمر ذوقي، وليس اتجاهاً واقعيّاً عامّاً، يقوم على أسس ومبادئ معرفية.

ولذا كان الرأي السائد عند غالب الفرق الإسلامية هو أن الاسماعيلية هي من الفرق المنحرفة، وأن فكرهم من الأسباب التي تؤدي إلى هدم الدين. والمعتزلة مع التزامهم بتأويل القرآن، إلا أنهم رفضوا تأويل الباطنية، ورأت المعتزلة في طريقة تفكير الباطنية هدماً للدين. وقد خص القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه المغني فصلاً لنقد النزعة الباطنية عند الاسماعيلية؛ ولذا يرى أنهم ومن خلال طريقتهم التي ترى أن للقرآن تأويلاً باطنيّاً دون أن يكون له أي علاقة بالمعنى الظاهري، قاموا بسد باب معرفة الدين ومعرفة الإسلام[7].

---

(١) التين: ١.

(٢) الرحمن: ١٧.

(٣) الواقعة: ٢٨ - ٢٩.

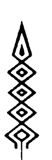
(٤) وجه دين، ص٨٦.

(٥) المصدر نفسه، ص١٨٢؛ أساس التأويل، ص٤٤، ١١٧ - ١١٨؛ كتاب الكشف، ص٥٢.

(٦) انظر، وجه دين، ص٧٢، ٧٧، ٨٨ و...؛ أساس التأويل، ص٤٢، ٤٦ و٤٧؛ خوان الإخوان، ص٢١٠ - ٢١١.

(٧) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٦، ص٣٦٣ - ٣٦٤.





وخلاصة كلام عبد الجبار أن الفرقة الباطنية قد تجاهلت الارتباط الدلالي بين اللفظ والمعنى وقواعد اللغة، وعلى أساس ما تتبناه من نزعة باطنية، كان لها أن تأخذ المعنى الذي تريده من أي لفظ. وهذه مشكلة كبرى وانحراف واضح.

وكذلك يرى التفتازاني أن المقصود الأساسي للفرقة الباطنية من جعل المعاني الباطنية التي هي بمثابة (المعلم) للنصوص القرآنية والظواهر، هو نفي الشريعة[1].

وكذلك طعن الأشاعرة بشدّة على الاسماعيلية. وقد قام كلٌّ من الغزالي في (فضائح الباطنية) وأبي بكر بن عربي في (العواصم) وابن تيمية[2] بنقد هذه الفرقة. وأما رأي علماء الشيعة في الفرقة الباطنية فيمكن التعرف عليه من خلال ملاحظة كلام الشهيد المطهري في ذلك:

(في مقابل الجماعة التي تركت القرآن من أساس، ولدت جماعة أخرى، جعلوا من القرآن وسيلة للوصول إلى أغراضهم الخاصة. وقد اتجه هؤلاء لتأويل آيات القرآن، بحسب ما تفرضه عليهم مصالحهم، ونسبوا بعض القضايا إلى القرآن التي هي بعيدة جدّاً عن روح القرآن. وكان جوابهم على اعتراض أي معترض عليهم: أننا نحن فقط الذين نعرف باطن الآيات، وهذه المعاني التي نذكرها هي ما وصلنا إليه من خلال معرفة باطن الآيات.

إن أهم ما يمثل هذا الاتجاه في تاريخ الإسلام هو مجموعتان: الأولى، الاسماعيلية والتي يطلق عليها تسمية الباطنية، والأخرى هي المتصوفة. والاسماعيلية تتواجد غالبا في الهند وشيئا ما في إيران. وقد تمكنوا من تشكيل دولة هي الدولة الفاطمية في مصر. والاسماعيلية هي من

(١) شرح العقائد النسفية، ص١٤٢.
(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج١٣، ص٢٣٦.



الشيعة التي تعتقد بالأئمة الستة، ولكن لا شك في أن الاجماع والاتفاق من علماء الشيعة كافة والإثني عشرية على أن هذه الفرقة أبعد الفرق غير الشيعية عن التشيع. أي إن أهل السنة، وإن كانوا لا يعتقدون بأي واحد من أئمة الشيعة بالنحو الذي قامت عليه عقيدة الشيعة، ولكنهم أقرب إلى الشيعة من اصطلاح الشيعة التي تعتقد بالأئمة الستة. لقد ارتكبت الاسماعيلية، ومن خلال نزعتها الباطنية، الكثير من الخيانات في تاريخ الإسلام، وكان لها دورها الكبير في انحراف الأمة الإسلامية)[1].

إن ردّة الفعل هذه من قبل مختلف الفرق الإسلامية اتجاه الفكر الباطني، طبيعية جدّاً؛ لأنهم قاموا بإفراغ الكثير من المفاهيم القرآنية من محتواها وأبدلوها بالعبارات الرمزية. وقامت الباطنية وبتأثير من الأفلاطونية المحدثة، بتأويل هبوط النفس من المبدأ الإلهي، والمعاد والجنة وجهنم، بنوع خاص من التأويل[2]. فالمعاد هو تطهير النفس الجزئية والصعود إلى العالم الروحاني، ورأوا في الصور الحسية لنعم الجنة من الحور، والقصور، والأنهار والأسرة وكذلك مختلف أنواع العذاب كنزع الجلد معانيَ رمزية، وذهبوا إلى أن العقل لا يرض لله الغضب وأن يعذب من خلال النار، بل هناك دين عقلي هو أفضل من كافة الأديان! وكذلك الحال في قصص القرآن الكريم فإنهم يرون أنها إشارة إلى الحقائق الباطنية قد تم سترها بالألفاظ لإخفائها عن النفوس التي لا تحمل استعداداً لذلك، ولذا اتجهوا إلى تأويل قصص القرآن كقصة نوم وبعث أهل الكهف، وإغراء آدم وحواء، وهابيل وقابيل، ونار إبراهيم، وقصة إبراهيم والطير التي عادت إليها الحياة بعد تقسيمه لها، والطوفان وسفينة نوح، وقميص يوسف و.. ملك سليمان وعصاه، وسد يأجوج و.. إلخ. كما رأت الباطنية في الأحكام الظاهرية للشريعة والواجبات رموزاً وإشارات وقالت بأن العمل بالأحكام

---

(١) آشنائي با قرآن، ج١، ص٢٦.

(٢) انظر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص٢٠٨، التفسير والمفسرون، ج٣، ص١٦٥ ـ ١٧٧.



الظاهرية في الشريعة هو سبب استقامة الناس في الدينا، وأما معرفة الأسرار الباطنية للشرع فهي التي تؤمن للإنسان سعادته في الآخرة[1].

٣ ـ النزعة التأويلية عند المتصوفة

التصوّف هو من الاتجاهات الفكرية التي سادت في مرحلة من تاريخ الإسلام، والتي كانت تتجه للقول بنوع من النزعة الرمزية والتأويلية. وقد ذهب جماعة من المتصوّفة إلى وضع قوانين اللغة والتي ترجع إلى الوضع ودلالة الألفاظ جانباً، واعتبار تلقيهم الذوقي هو جوهر الدين وملاك فهم القرآن، والتغافل عن المداليل الظاهرية للشرع لأنها عبارة عن قشور.

ويعمد المتصوفة، ولأسباب عديدة، إلى اعتماد لغة الرموز والإشارات في كلماتهم وذلك للإبقاء على أسرارهم طي الكتمان. ويدّعي هؤلاء أن لغة القرآن كلغة المتصوفة هي لغة رمزية، ولها مخاطبها الخاص. مع أن القرآن يصرح أنه أُنزل للناس كافة (آل عمران، ٤)، ويرى المتصوفة أن في القرآن معاني خفية وبعيدة مخبوءة وراء اللفظ، وهذا المعنى لا يمكن الوصول إليه من خلال البحث في إطار قواعد اللغة، بل عن طريق الإلهام (طريق النفس). ولذا فإن الآية الواحدة قد يكون لها معان متعددة باختلاف تنوع الإلهام[2].

ويذكر التستري[3] (٢٨٣هـ) أن لكل آية من القرآن الكريم أربعة معان: أي الظاهر (التلاوة)، الباطن (فهم الحقائق)، الحد (الحلال والحرام) والمطلع (الفهم القلبي). وعلى هذا الأساس يذكر عند شرح آية (وَاتْرُكْ الْبَحْرَ رَهْواً)[4] المراد أن الإنسان لا بد وأن يترك أمور قلبه بيد ربه[5].

---

(١) رسائل إخوان الصفا، ج٤، ص١٠٢ و١٨٩.
(٢) انظر، تفسير قرآني وزبان عرفاني، ص٢٨، نقلاً عن: سراج اللمع، ص١٠٥.
(٣) التستري، سهل بن عبدالله، تفسير القرآن العظيم، تصحيح بدر الدين النعساني الحلبي.
(٤) الدخان: ٢٤.
(٥) المصدر نفسه، ص٧ و١٣١.



وكذلك يتحدث أبو الحسن النوري (٢٩٥هـ) عن ارتباط لغة القرآن وتحولها بحسب الحالات والظروف التي تكون عليها التجربة الشخصية؛ ولذا يرى أن بيت الله، وإن كان بحسب ظاهر القرآن هو الكعبة، ولكنه في لغة المتصوفة، لمَّا كان نوراً فقد استُعمل في معناه الاستعاري، فالله خلق في داخل المؤمن بيتاً اسمه القلب، وقد تلطف عليه بنصيب من كرمه ليطهر ذلك من الشرك والشك والنفاق. فقط ظلله بغمام من فضله...[(١)].

وفي تفسير الحقائق المنسوبة إلى أبي عبد الرحمن السلمي (٣٣٠هـ) في معنى قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾[(٢)] المراد من اقتلوا أنفسكم أي اقتلوها بمخالفة الهوى النفسي، والمراد من اخرجوا من دياركم أي أخرجوا حب الدنيا من قلبكم، وأما قوله: ما فعلوه إلا قليل منهم، فالمراد أنهم لم يقم بذلك إلا قليل منهم، ولكنهم من حيث المعنى كُثُر، وهُم أهل التوفيق والولاية الصادقة.

وأما البقلي الشيرازي (٦٠٦هـ) فيذكر في قصة سليمان وغياب الهدهد (النمل، ٢٠) فيرى في قوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَالِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ. . .﴾ أي طائر الحقيقة وهو طائر قلب سليمان الذي ابتعد عنه ساعة، فالقلب في هذه المدّة كان غائباً عن حضرة الحق، ولما بحث عنه لم يجده فتعجب من ذلك. فعلم أنه كان غائباً عن الحق، وهذا هو شأن غيبة أهل الحضور من العارفين بحرم الله، فإنهم، ولكمال استغراقهم في ذات الحق، يغفلون عن أنفسهم ولا يعرفون أين هم ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ فهو سوف يعذبّه بالصبر على المراقبة ورعاية حضرة الحق، وسوف يرميه في بحر المعرفة المجهول لكي يصل

---

(١) تفسير قرآني وزبان عرفاني، ص٢٧٠، ٢٧٧ و٢٨٤.

(٢) النساء: ٦٦.



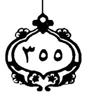
إلى الفناء، وليفنى بعد ذلك الفناء ثانية، أو أنه سيقتله بسيف المحبة أو العشق، إلا أن يأتيه بعلم من الغيب المتنزل من عالم الأبد[1].

وأما في التفسير المنسوب إلى ابن عربي فللتأويل الشخصي مجاله الواسع. ويتحدث في عبارة له في الفصوص، عن الاتجاه الذي يتبناه في بعض القرآن، فيرى أن قوله ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ وَلَوْلَآ﴾[2] يفيد أنه لا بد من العبور من الظاهر والصورة إلى المعاني الباطنية[3]. وعلى هذا الأساس يذكر عند بيانه الآيات التي تتعلق بالكعبة والحج: البيت هو القلب، ومقام إبراهيم هو مقام الروح، والمصلى المشاهدة والمواصلة الإلهية، والبلد الآمن هو نفس الإنسان، والطواف إشارة إلى الوصول إلى مقام القلب، والبيت المعمور هو قلب العالم، والحجر الأسود هو الروح[4].

وكذلك يحمل قصة يوسف على القوى الروحية، فيوسف هو رمز للقلب المستعد، وغاية الحسن، ويعقوب رمز العقل، وأخوة يوسف رمز الحواس العشر الظاهرة والباطنة، والغضب والشهوة، ولتتمة العدد ينقص حاسة الذاكرة لأنها لا تحسد يوسف[5].

وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ۞ رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾[6] يقول: (واذكر اسم ربك) الذي هو أنت، أي: اعرف نفسك واذكرها ولا تنسَها فينساك الله، واجتهد لتحصيل كمالها بعد معرفة حقيقتها (وتبتل) وانقطع إلى الله بالإعراض عما سواه انقطاعاً تامّاً معتدّاً به (رب المشرق والمغرب) أي: الذي ظهر عليك نوره فطلع من أفق وجودك

(١) البقلي الشيرازي، روزبهان، عرائس البيان في حقائق القرآن، ج٢، ص٨١٣.
(٢) الحشر: ٢.
(٣) ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، الفص الهودي.
(٤) ابن عربي، تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٨٤.
(٥) مذاهب التفسير الإسلامي، ص٢٥٥.
(٦) المزمل: ٨ ـ ٩.



بإيجادك، والمغرب الذي اختفى بوجودك وغرب نوره فيك واحتجب بك[1].

نقد وتحليل

إن السؤال هنا، هو عن الدليل الذي تقوم عليه هذه الاستنتاجات الذوقية ومدى مقبوليّتها؟ وما هي درجة اعتبارها؟ وهل يبقى بعد صرف النظر عن قواعد اللغة أي طريق للتفهيم والتفاهم ومعرفة المعني والمحتوى القرآني؟ من الواضح أن تقديم الاستظهار الشخصي دون أي ضابطة بوصفها معانيَ تُحمَل على القرآن، إن كان المراد منه تفسير القرآن الكريم، يشكل نوعاً من الانحراف في فهم كتاب الله. ولذا يذكر الشهيد المطهري: (ولو أننا تجاوزنا الاسماعيلية، فإن للمتصوفة اليد الطولى في تحريف الآيات وتأويلها طبقاً لمعتقداتهم الشخصية).

ويقدّم هذا العلم نموذج ذلك في تفسيرهم لإبراهيم بالعقل، ولاسماعيل بالنفس والعزم على (العقل) والذبح (النفس) يقول: من الواضح أن مثل هذا التلقي هو نوع من اللعب بالقرآن، وهو تقديم لنوع من المعرفة المنحرفة، وهذا التلقي المنحرف والذي يقوم على أساس الميول الشخصية والرغبات، ينطبق عليه قول رسول الله ﷺ: (من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار)، وهذا اللعب بالآيات هو نوع من الخيانة للقرآن، بل هو خيانة كبرى[2].

نعم، لا شك في وجود اختلاف بين الاتجاه الصوفي غير المنضبط، وبين الاتجاهات العرفانية المقننة. فكون القرآن ذا بطون، وكون آياته مما تقبل التأويل أمراً مسلّماً به لا إشكال فيه، ولكن الكلام في أن الدخول في تأويله يعتمد على طرق محددة ومناهج معينة وأطر ومعايير، وليس لكل من

(1) المصدر السابق نفسه، ج٢، ص٣٥٢.
(2) آشنائي با قرآن، ج١ و٢ ص٢٧.





خطر على قلبه شيء أن يقدمه للناس بعنوان كونه من باطن القرآن وتأويله؟ وهنا نلحظ كيف أن العرفاء العظام من المسملين قاموا بمواجهة ذلك بحكمة وتدبير.

٤ ـ النزعة الطبيعية الجديدة وتأويل القرآن

أ ـ الاتجاه الوضعي

النموذج الآخر للتعامل غير القواعدي مع لغة القرآن ومنهج فهمه، والذي ظهر في القرنين الأخيرين بتأثير من فكر ما بعد النهضة في عالم الغرب، عند بعض أتباع نزعة التجديد المسلمين، هو الاتجاه ذو النزعة العلمية، والذي جعل من نوع التأويل الالتقاطي ملاكاً لرفض وقبول كافة الحقائق، ومن ضمن ذلك المفاهيم الدينية، حيث أخضعها لمنهج العلوم التجريبية والإنسانية.

إن منتحلي صفة المناهج الجديدة هذه، لم يدركوا بأنهم ليسوا من أصحاب الرأي في العلوم الجديدة ولا من المتعمقين في المعرفة الدينية. لقد اتجه هؤلاء الذين أرعبتهم النتائج التي توصلت إليها العلوم التجريبية الجديدة في عالم الغرب، مع ما يعانونه من نقص في معرفة الدين، للقول بأصالة العلوم الجديدة وأصالة مناهجها؛ ولذا فإنهم، من خلال اتباعهم الأعمى للغربيين، سعوا لاتباعهم في آرائهم الفكرية المتعلقة بالدين. لقد سعى هؤلاء التأويليون، وبملاحظة أسس الوضعية التي تبنوها، للتوفيق بين المنهج التجريبي الجديد، وبين المفاهيم الغيبية في الدين، كالوحي، الإعجاز، الملائكة، الجن، الشياطين، البرزخ، القيامة، الحشر، النشر، الحساب، الكتاب، الثواب والعقاب الإلهيين، وأمثالها، ومحاولة التوفيق هذه كانت باللجوء إلى التأويل في كل مورد يعجزون فيه عن إثبات المفاهيم الدينية من خلال قواعد المنهج التجريبي، فأقدموا على تفسير هذه المفاهيم تفسيراً مادياً، أو قاموا بتحويل هذه المفاهيم إلى معان رمزية



وأساطير، بالنحو الذي تفرضه الثقافة المعاصرة لنزول القرآن، وأنها من باب التماشي مع ذهن الناس، في عصر النزول.

ومن الشخصيات التي لجأت إلى التأويل، تحت تأثير ثقافة الغرب وحضارته، وممن خضع وبشكل واضح للعلوم الجديدة والمنهج التجريبي، فابتدأ بتأويل القرآن وغالب مفاهيمه، السير أحمد خان الهندي. فإننا، ومن خلال مراجعة تفسيره، نجد وبوضوح كيف أثّر الاتجاه الوضعي في مواضع مختلفة من تفسيره، وإن كانت طريقته الأساسية تعتمد على قوانين الدلالة الوضعية والدلالات اللغوية. فيذكر الهندي في موضوع حديث الله مع الملائكة قبل خلق آدم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]، قال: إن جميع علماء الظاهر حملوها على معنى واقعي، تعالى شأنه عما يقولون...؛ ثم يذكر أنه بعد الغور في هذه المطالب الدقيقة والرقيقة، وبعد ملاحظة أن الله، عز وجل، ينسب عظمته وجلاله وآثار وأطوار قدرته إلى الملائكة، فلا شك في أن الملائكة الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم، لا يمكن أن نلتزم بأن لها وجوداً شخصيّاً حقيقيّاً، بل إن الله، عز وجل، يطلق على آثار قدرته اللامتناهية وأنواع تلك القوى وأقسامها التي أوجدها في جميع الكائنات، تعبير الملك أو الملائكة، والتي من بينها الشيطان أو إبليس. فصلابة الجبال، ورقة الماء، وقوة النمو والتكامل في النباتات، والقوة الجاذبة والدافعة، والبرق وكافة القوى التي تأتي منها الكائنات، وآلاف القوى الموجودة في الكائنات، هم الملك والملائكة الذين ورد ذكرهم في القرآن. الإنسان مجموعة من القوى الملكوتية والقوى البهيمية، ولكل واحدة من هذه القوى جزئيات لا حد ولا حصر لها، تظهر في كل قسم من أقسام الحسن والقبيح، وهي عبارة عن ملائكة الإنسان وجزئياته أو شيطان الإنسان وجزئياته.

---

(١) البقرة: ٢٨.

ثم يقوم بتأييد رأيه هذا بكلام بعض المتصوفة[1] ويصل إلى نتيجة مؤداها أن قصة آدم والملائكة والشيطان هي لغة الفطرة الإنسانية[2]. كما يرى أن المراد من آدم في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ النوع الإنساني، وليس المراد شخصاً بعينه الذي يطلق عليه آدم[3].

الأسماء التي تعرضت لها القصة هم الله أولاً، الملائكة ثانياً، أي القوى الملكوتية، وإبليس أو الشيطان ثالثاً أي القوى البهيمية، وآدم رابعاً، أي الإنسان المتكون من مجموع هذه القوى المذكورة، وهو يشمل الرجل والمرأة. إن الغرض الرئيسي من هذه القصة هو أن لسان الفطرة الإنسانية هو بيان للفطرة الإنسانية. فالله، عز وجل، الخالق لكافة الكائنات، كأنه خاطب القوى الملكوتية بأنني سأخلق موجوداً أي الإنسان من مادة كثيفة، وهو الذي يليق به أن يكون خليفة لي. ومتى خلقته فعليكم السجود له. وهنا علم المخاطبون بذلك، بأن في هذا المخلوق بعض القوى البهيمية، ولذا سألوا بفطرتهم: أتريد أن تخلق فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟ ووصفت تلك القوى الملكوتية نفسها بأنها تسبح له وتقدسه. ولا بد، أن نعلم أنه في الفقرة الأخيرة تقوم الفطرة وبنية هذه القوى بأداء الوظيفة التي خلقت لأجلها، وهذا هو حقيقة تسبيحها وتقديسها...)[4]

ويرى قصة تمرد إبليس عن السجود لآدم ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾[5] بأنها عبارة عن تمرّد القوى الحيوانية على وجود الإنسان، ومراد إبليس من قوله: أنا خير منه، بمعنى الحرارة الغريزية للقوى الحيوانية[6].

---

(١) ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، وشرح القيصري على الفصوص، قصة الملائكة وإبليس.

(٢) الهندي، السير سيد أحمد خان، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، ص٥٥ ـ ٦٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٧٤.

(٥) البقرة: ٣٢

(٦) المصدر السابق نفسه، ص٧٨ ـ ٧٩.



ويتصرف الهندي بطريقة خاصة بالكلمات وبكافة المفاهيم التي ترتبط بالمعجزات وخوارق العادات، ويقوم بإعمال مبضع التأويل فيها. ومثال ذلك قصة شق ماء البحر بعصا موسى عليه السلام ونجاة بني إسرائيل، وهلاك فرعون وجنده التي عدّها القرآن من النعم الإلهية على بني إسرائيل، فقال تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ حيث يقوم بتأويل ذلك بحركة المد والزجر[1]. يقول في توجيه ذلك: كان هناك جبل وأمر الله نبيه موسى بأن يصعد إلى ذلك الجبل بالاستعانة بعصاه، وهناك كان محل كتابة التوراة، وكان هناك اثنتا عشرة عيناً. وكأن موسى لم يخطر على باله أن يستعين بالصعود إلى تلك التلال.

وأما في قصة أصحاب السبت والعذاب الذي نزل بهم في قوله تعالى: ﴿. . .وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[2]، فيذكر أن المراد في الآية أن حالكم حال القردة، فكما أن القردة تقوم بفعل بعض الحركات الخارجة عن الأدب، وكما تكون ذليلة وحقيرة في أعين الناس، فكذلك أنتم (قوم بني إسرائيل) ستعيشون الذل والضعة حتى تكونوا عبرة للناس)[3].

وأما فيما يرتبط بالجنة ونعمها وجهنم وعذابها، فيذكر أن الله، عز وجل، شبة الجنة بمجموعة من الملذات والنعم الطبيعية النفسية، وشبّه عذاب جهنم وآلامها بالحريق في النار، وشرب الحميم وأكل الزقوم وأمثال ذلك، ليوجد في خيال هذا الإنسان صورة اللذة العليا والعذاب الشديد. ويذكر أيضاً، في نفيه لطريقة علماء الإسلام في الأخذ بظاهر الآيات التي تتحدث عن الجنة وجهنم، أن هذه المفاهيم الظاهرية، كما تتنافى مع

---

(١) المصدر نفسه، ص١١٠ ـ ١١١.
(٢) البقرة: ٦١.
(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٣٨.



العقل، تتنافى مع الغرض الأساسي لنبي الإسلام، وتؤدي إلى ضرب حقانية الدين وعظامته وقداسته[1].

ب ـ عصرنة المفاهيم القرآنية

التزم بعض الباحثين المعاصرين، تقسيماً خاصّاً للنص القرآني، واعتبروا أن عدداً من الأمور الغيبية التي تعرض لها القرآن الكريم، كالسحر، والجن والشيطان إنما تعرّض لها القرآن مسايرة منه للذهنية العربية، في عصر نزول القرآن، حيث إنّ عرب الجاهلية كانوا يعتقدون بمثل هذه الأمور؛ وأما الآن، وبعد تطور الفكر البشري، فلا بد من حمل هذه المفاهيم التي تناولها النص الديني على المعاني المجازية. ويستدل حامد نصر أبو زيد على كلامه بعلم اللغة المعاصر الذي يبتني على مقولة أن المفردات اللغوية لا تشير إلى الوجودات الخارجية، وإنما تشير إلى المفاهيم الذهنية فقط، ولذا فوجود بعض المفردات في النص الديني لا يشكل دليلاً على الوجود الواقعي لمعانيها....[2] وبهذا يقوم بتوسعة دائرة المجاز فيحمل اللوح المحفوظ[3] وكذلك العرش والكرسي على المعاني المجازية[4].

ج ـ التحليل البشري للوحي

وقريب من هذا التحليل، ما سعى إليه بعضهم من جعل ظاهرة الوحي أمراً طبيعيّاً وأرضيّاً وليس إلهيّاً ميتافيزيقيّاً. وهذه النظرية تارة يتم بيانها بالاعتماد على لغة علم النفس الحديث والعلوم الاجتماعية، فترى في المعرفة الحاصلة من الوحي تبلوراً للشخصية الباطنية أو نبوغاً شخصيّاً

(١) المصدر نفسه، ص٤٦ ـ ٤٧.
(٢) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب الديني، رؤية نقدية، ص١٤٤ ـ ١٤٥.
(٣) البروج: ٢٢.
(٤) أبو زيد، النص السلطة، ص٦٩.



واجتماعياً، وأخرى بتأويلها ضمن دائرة (المكاشفات والتجارب الداخلية) التي حصلت لشخص النبي ﷺ والظروف الاجتماعية التي عاشها، وهذه التجارب قد تستمر لدى الآخرين، وثالثة يتم بيانها باسم العقلانية، والعلم الحديث، ومنهج النقد التاريخي، علم الأساطير وأسماء أخرى، وعلى هذا الأساس يتم، عن علم أو عن جهل، لتعريف الوحي بطريقة عصرية وبشرية:

(النبي كان محلاً، موجداً، قابلاً وفاعلاً للتجارب الدينية والوحي... فتعاطي النبي مع الخارج كان له تأثيره في تكامل رسالته وتكامل تجربته النبوية... فالنبي إنسان، ومن يحيط به هم من البشر. وهو، من خلال تعامله مع هذه المكونات الإنسانية، تتولد لديه، تدريجاً، التعاليم الإنسانية... كمال الدين، يستلزم كمال شخص النبي، لأن الدين هو خلاصة وحاصل تجربته الشخصية (الباطنية) والجمعية (الخارجية). وهذه الأكملية المراد منها الكمال بحدّه الأقل وليس بحدّه الأكثر. وأما حدّه الأكثر فقد يتحقق في تكامله التدريجي وتكامله التاريخي بعد ذلك في الإسلام. ولذا لا بد في غيبة النبي من تكامل التجارب الباطنية والخارجية، لتزيد من غنى هذا الدين... والإسلام كان ينمو وينضج في ظل هذه الزيادات...)[1]

وهذا الكلام يحوي مضافاً إلى ما فيه من تناقض داخلي على مغالطات كبيرة. ففي هذا الكلام يتدنى الوحي ليصبح بمستوى الإلهامات المتعارفة والترشحات الداخلية وهي قد تحصل لأي أحد تبعاً لظروفه الشخصية والاجتماعية ولا تختص بشخص النبي ﷺ. كما يذكر هؤلاء صراحة أن كمال الدين هو حاصل هذه التجارب المستمرة والوحي أو الدين لم يكن يحويها مسبقاً! وبهذا لا يبقى دور لله، عز وجل، ولعلمه وتدبيره في الهداية الخاصة للإنسان:

(١) سروش، عبد الكريم، بسط تجربة نبوي، ص١٣، ١٦، ٢١، ٢٤ و٢٧.

لقد كانت الرؤية الكونية، قبل قيام منهج النقد التاريخي تنص على أن بالإمكان أن يأتي نص من خارج هذا العالم، من عالم الغيب، عالم ما وراء الطبيعة، إلى هذا العالم. فكون هذا العالم بنحو يتم التدخل فيه من قبل الخارج عن هذا العالم، دائماً، كان يمثل نوعاً من الرؤية الكونية الخاصة. وعلى ما ذكر بعض اللاهوتين المسيحيين الماضين، قد يقوم الله في هذه الرؤية الكونية، بالهجوم على هذا العالم. وبناء على الفكر الديني التقليدي، يبتني وقوع المعجزات كافة، ومنها نزول الوحي، على هذا التصور وعلى أساس هذه الرؤية الكونية... ولكن منهج النقد التاريخي يبتني على أساس رؤية أخرى. هذه الرؤية الكونية تعتبر أن هذا العالم محكوم لنظام العلة والمعلول، ولا يمكن أن يتدخل فيه أي شيء من خارج هذا العالم. وأما الخارج عن هذا العالم فهو إما مسكوت عنه، عند البعض، أو مرفوض عند آخرين. وفي هذه الرؤية الكونية يظهر أنه هناك نوع من الوحدة، والتعاون والانسجام، وإمكان مقايسة ظواهر هذا العالم مع بعضها البعض. بهذا النحو من التصور، إنّ ما لا يقع الآن، لم يقع في السابق أيضاً، وإذا قيل عن شيء إنه وقع في الماضي وقد وقع فعلا، فهذا يعني أنه من سنخ الأمور التي تقع الآن أيضا؛ وإن كان الماضون لا يعرفون شيئاً عن سنخ هذه الأمور، وكانوا ينظرون إلى هذا النسيج على أنه منفصل. لا بد لنا أن نلائم كافة أمور هذا العلم مع الموازين العقلائية والممكنة الوقوع، لا أن نرتبط بالخارج عن هذا العالم....)[1].

وقام هذا الشخص بالتقدم خطوة أخرى في نظريته الأخيرة، فقال:

(كلام الله هو نوع من الكلام الذي يفتح أفق العالم الداخلي ويقوم بجعله واسعاً. ولذا يمكننا القول عن كلام ما بأنه كلام الله بلحاظ ما له من أثر على السامع. فإن كان الأثر المترتب للكلام على السامع هو الالتفات

(١) مجتهد شبستري، محمد، مجلة نقد ونظر، العدد٢، ص١٣١.



إلى الله، ويفتح أمامه أفقاً ما، فهو كلام الله؛ سواء صدر هذا الكلام عن نبي أو عن إنسان آخر. ليس المهم أنه ممن سمع هذا الكلام... وإن لم يكن له أثر في فتح أفق للسامع، فهذا الكلام مهما كان بليغاً وفصيحاً فهو ليس من كلام الله؛ بل هو كلام كسائر أنواع الكلام... ولكن صرف كون الكلام كلاماً صادراً عن نبي، لا يعني أنه من كلام الله، بل لا بد أن يكون موجبا لفتح أفق... فإذاً، كل كلام له أثره في فتح أفق ما، هو من الله عن أي فم صدر...

إن ما نريد أن نصل إليه من هذا البيان، هو النتيجة التي ترى أن كل كلام لا يفتح أفقاً أمام الإنسان، ولا يزيل حيرة عنه، فمهما كان محتواه، أمراً، نهياً، وعداً، أو وعيداً فهو ليس من كلام الله[1].

وكما نلاحظ فإن هذا الكلام يتضمن إنكار الوحي كظاهرة تعود إلى ما وراء الطبيعة، بل يرى أن النظر إلى الوحي، بهذه النظرة، يتعلق بالرؤية الكونية التقليدية. ويرى هذا الكاتب أن الرؤية الكونية التي تقوم على أساس منهج النقد التاريخي وعلى العقلانية (النزعة الحسية) لا تتقبل مثل هذا الكلام، وكلامه صريح في أن هذه الأمور (الوحي، المعجزة و...) لو كانت قد وقعت في الماضي لوقعت الآن! وأيضا على أساس هذا الرأي لا فرق بين الأنبياء وبين غير الأنبياء. وبناء على هذا الرأي، نصل إلى أن القرآن حيث لم يكن له من تأثير على قلب الكفار، كأبي جهل وأبي لهب، فلا يمكن القول بأنه من كلام الله! وكذلك الحال يؤدي هذا الرأي إلى أن لا يصح وصف القرآن بأنه هدى قبل أن يؤثر أثره! إن حاصل هذه النزعة التي يصطلح عليها بنبذ الأساطير تتلخص بالتالي:

ثمة أمر مشترك في جميع هذه الاتجاهات ـ نظريات المفكرين المستنيرين أمثال حسن حنفي، محمد خلف الله، نصر حامد أبي زيد،

(١) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي از دين، ص٣٢٣، ٣٢٧ و٣٢٨.

فضل الرحمن الباكستاني، عبد الكريم سروش، محمد أركون و... ـ وهو أنه لا يمكننا أن ننظر إلى النصوص الدينية بنحو خارج عن الدائرة البشرية وبشكل منفصل عن التاريخ والثقافة الإنسانيين، والجميع يسعى للتأكيد على دور الإنسان. وعلى أساس هذه الرؤية، الإبداع الإلهي لا يخرج عن الإنسان وتاريخه وفكره. بل يستمد روحه منه ومن نصه الثقافي. النصوص الدينية هي نتاج الجهد الإنساني، فالألوهية فكرة نبعت من نفوس نفس الأنبياء (الذين كانوا بشراً كسائر الناس يعيشون بينهم) تجلت في تجاربهم المعنوية، ومن خلال هذا الطريق أيضاً، كانت ولدت النصوص الدينية (كصحف إبراهيم، زبور داود، التوارة، الإنجيل والقرآن) والنصوص الدينية لم تكن من نوع آخر... ولم تكن خارجة عن السير الزماني للإنسان وعن التاريخ البشري وليست أمراً مقدساً يُعَدُّ مما وراء التاريخ...)[1].

نقد وتحليل

وكما هو ملاحظ في هذه النظريات كافة، فإن كل جهدها منصب على النزول بالوحي من الثريا إلى الثرى. فهذه النظريات لا يمكنها أن تتصور الوحي كرسالة جاءت من عالم الغيب ومن عالم الملكوت إلى عالم الملك. وتتجه أقوال أصحاب هذه النظريات لتصوير الدين كأمر شخصي ومنعزل على الوحي الخارجي. ومع ذلك، فإن هذه الاتجاهات تستتر خلف هالة من الغموض والتعقيد اللفظي لئلا تقع في مخالفة ما يُصدِّقُ المسلمون عامة!

إن تحليل هذه النزعة، يوصلنا إلى حقيقة أنها ترى في التقاليد الدينية مجرد ظاهرة محض تاريخية، وهي نتاج تجارب أشخاص من البشر وقعت لهم بعض الإحساسات القدسية، ويمكن للآخرين أيضاً أن تقع لهم مثل

(١) فراستخواه، مقصود، مجلة فراراه، العدد١، ص٢٣؛ حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، ج٤، ص١٨٧ ـ ١٩١.



هذه التجارب. وترجع جذور هذه النظريات إلى استبدال محورية الله بمحورية الإنسان، بنحو لا يسلم أي دور لله من الإشكال. بل وطبقاً لما صرّح به بعض المصنفين من أتباع هذه النزعة، يصل التشكيك والترديد إلى الوجود العيني والمشخص لله! فإن إشكالية المعرفة الوجودية، لدى هؤلاء، لا تبقي مجالاً للتصديق بوجود إله عياني غيبي، كما أن النتيجة المترتبة على نظرية المعرفة لهذه النزعة، وباستبدالها للعقل البرهاني بالعقلانية التجريبية، هي إقفال الباب أمام أي نوع من الحقيقة القطعية. وبهذا لا يعود من مجال للعجب من القول بأن الاعتقاد بإله معين، كما ذكر ذلك فوير باخ، يعود إلى الإنسان نفسه، لأن الوحي هو ترشح من النفس الإنسانية، أو نتاج ثقافي وزماني يرجع إلى الثقافة التقليدية(١).

ويذكر الشهيد المطهري في وصفه لهذا النوع من الانحراف: إنها تأويلات هي أشبه بالإنكار(٢).

د ـ النزعة المادية

نجد في بعض هذه الاتجاهات سعياً للنزعة المادية، في تفسير الآيات القرآنية. منها تعبير بعض الكتاب، في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾(٣) قال:

(في الجنة الأولى، وكما تقدم أنه يظهر من آيات القرآن الكريم، لا وجود لأي قيود، ولا للملكية الخاصة والتسلط الشخصي ولا لاستثمار الإنسان للإنسان. فأبناء آدم في تلك الجنة لهم الحرية الكاملة يذهبون حيث يشاءون، ويأكلون ما يرغبون ويعيشون حياة أخوية مشتركة... ولكن هذه الحالة التي كانت المساواة والأخوة هما الحاكمتين فيها تغيرت بدنو آدم

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠، ٢٢، و٢٤؛ مجلة كيان، العدد ٥٤، ص٨، حوار مع أبي زيد.
(٢) انتشارات صدرا، مطهري وروشنفكران، ص٤٧ ـ ٥٠.
(٣) طه: ١١٧ ـ ١٢١.



من الشجرة الممنوعة التي يكون الهدف منها كسب الملك والثروة والسلطة التي لا تزول ولا تتضاءل، واستبدلت الحرية والأخوة والمشاركة والطمأنينة بالظلم والحرمان والجوع والعطش والعري، وانتهى الأمر بعد ذلك إلى العداوة والحرب بين بني آدم. وفي هذه الظروف الجديدة أصبحت وسوسة الشيطان أمراً ممكناً وداس الإنسان بقدمية على القواعد الأولية في علاقة الإنسان بالطبيعة، وبهذا ظهرت الطبقية فوجدت طبقة غنية وأخرى محرومة، وأهل هاتين الطبقتين كانوا يعيشون الأخوة والسلام، ولكنهم الآن يعيشون العداوة والحرب. واستمرت حركة المجتمع الإنساني، تحت تأثير هذا التنافر، وهذان التنافر والعداوة كانا السبب في بعثة الأنبياء)[1].

والنموذج الآخر الذي يندرج تحت التأويلات المادية، والذي قامت به بعض المجموعات الالتقاطية، تفسير الغيب في ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾[2] بالمرحلة الخفية للثورة، المرحلة الأولى من الثورة والتي تتحقق مع وجود سلطة النظام الحاكم. أما تفسير (الدنيا) في القرآن فهي الحياة الدنيئة والنظام الرأسمالي، و(الآخرة) هي النظام الأفضل، أو نظام العدالة الماركسي، و(إقامة الصلاة) التعاون في طريق الثورة، و(الخلود) هو الفناء في طريق تكامل المجتمع و(الله) هو بمعنى التكامل المطلق للعالم من خلال الحركة التكاملية[3].

من الواضح أن هذا كله، وعلى ما عبّر عنه الشهيد المطهري، هو من اللعب بالقرآن، وهو خيانة عظمى في حق القرآن والمسلمين، وهذه التأويلات هي أشبه بالإنكار[4]. فهو ابتعاد عن المتعارف في اللغة وعن القواعد الحاكمة في باب الدلالة ووضع الألفاظ، ويشكل مدخلاً مناسباً

(١) بيمان، حبيب الله، برداشتهاي در بارة فلسفة تاريخ أز ديدگاه قرآن، ص٧٩ ـ ٨١.
(٢) البقرة: ٣.
(٣) انظر، مطهري وروشنفكران، ص١١٣ ـ ١١٨.
(٤) المصدر نفسه، ص٤٧ ـ ٥٠.



للاستظهارات التابعة للميول والتي هي انحراف في الحقيقة، وهذا هو المطلوب من قبل كل من يريد فرض آرائه وأفكاره على كلام الله، عز وجل.

هـ ـ الرمزية في اللغة الدينية والقرآن

اتجه بعض الباحثين المعاصرين في كتاباته وبتأثير من النزعة الموجودة لدى بعض علماء الغرب من جهة، والنزعات الصوفية من جهة أخرى، للقول بأن لغة الدين هي لغة التحير أو الإشارة.

(لغة الأديان، لا سيما الأديان السامية... هي لغة الرمز)[1]. وقد وقع هذا القائل تحت تأثير البروتستانتية المسيحية، ومع أن معرفته الدينية لا تتجاوز مستوى معرفة عدد بعض المستشرقين إلا أنه جلس موضع صاحب المعرفة الدينية الإسلامية، وقام بعزل الكثير من المفاهيم الرئيسية ومحكمات القرآن عن معناها الأساسي. ومثال ذلك إبعاده لبعض المفاهيم الدينية الرئيسية، أي المبدأ والمعاد عن معانيها الأساسية بنحو أقرب إلى الإنكار. وخلاصة كلامه يرجع إلى أن الله هو عبارة عن المثال الأخلاقي، والدنيا والآخرة مفهومان يرجعان إلى النفعية والقيم[2].

كما يرى في كون الإنسان مخلوقاً مركباً من حمأ مسنون، ومن روح الله في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[3] رمزاً لنهاية الضعة والنقص وقابلية التكامل إلى النهاية، ويقول: الإنسان لم يخلق لا من حمأ مسنون ولا من روح الله[4].

---

(١) شريعتي، علي، إنسان وإسلام، ص٥.
(٢) المصدر نفسه، إسلام شناسي، مجموعة آثار، ج١٣، ص٤٥٦، ٤٨٤ و٥٥٤.
(٣) الحجر: ٢٩ ـ ٣٠.
(٤) ـ المصدر نفسه، جامعة شناسي أديان، ٢٧١ و٢٧٢.



وانطلاقاً من الأساس نفسه يرى كاتب آخر أن لغة الدين هي لغة مليئة بالحيرة والرموز التي لا يمكن فتحها:

(الدليل الثاني ـ على عدم تحول الدين إلى إيديولوجيا ـ هو أن الدين أمر يتصف بأنه ذو طابع رمزي يدعو إلى الحيرة، وهو ضد القشرية، وهذه الصفات الوضوح والدقة والقشرية التي تكون في الأيديولوجيا لا وجود لها في الدين. الايديولوجيا دعوة إلى القشرية، أي إلى مجموعة من العناوين السطحية، الواضحة، والمحددة عن الله، والإنسان، والتاريخ، والمعاد... وأما الدين فهو مليء بالمحكم والمتشابه (لا وظيفة للدين إلا البعث على الحيرة).. لقد بقي مولوي متحيراً في معراج النبي (الحيرة في هذه القصص)[1].

الله، الذي هو محور الدين، من أشد الأمور المحيِّرة[2]. لغة الدين هي لغة الإشارة. واللغة المتعارفة هي لغة وُضعت لوصف التجارب المتعارفة وغير الخارجة عن المألوف. ولكنها لم توضع للحكاية عن الحد المرموز بين الطبيعة وما وراء الطبيعة[3].

وثمة كاتب ثالث في هذا الاتجاه يرى أن لغة الدين هي لغة رمزية ويعتبر هذه النظرية من نتاج المعرفة الدينية الجديدة:

(المعرفة الدينية الجديدة هي عبارة عن معرفة النظام والرموز الدينية. وفي المعرفة الدينية الجديدة لغة الدين هي لغة رمزية. ومعرفة أي دين هي بمعرفة مجموعة رموز لغة ذلك الدين. والإسلام بعنوان كونه قراءة من النوع الأول يعتمد على مسائل علم الهرمنيوطيقا والتي ترتبط بفهم وتفسير النص. وطبقاً لهذا العالم، فإن النصوص الدينية هي نصوص رمزية تخضع للفهم والتفسير كأي نص آخر، سواء كان ذلك نص كتاب أو فنّاً إسلامياً أو أي

(١) مثنوي، الدفتر الرابع، ٣٨٠٥.
(٢) فربه تر أز أيديولوجي، ص١٢٦.
(٣) بسط تجربة نبوي، ص٣٣٢.



شيء آخر... وفي الواقع الإسلام بعنوان كونه قراءة للنصوص الدينية، يقدم توضيحا للرموز[1].

نقد وتحليل

أولا، فيما يرجع إلى الفكرة الأخيرة، لا بد لنا قبل أي شيء آخر من التذكير بأمر وهو أن الكتب المقدسة اليهودية، المسيحية إذا كانت بشرية وبالتالي عرضة للتناقض مع العقل وتشتمل على بعض المفاهيم المبهمة كالتثليث، والتجسّد، والفداء وأمثال ذلك، وعلى بعض المفاهيم التي تتنافى مع المسلَّمات العلمية أو التاريخية وتحوي تناقضاً داخليّاً أدى بعلماء المسيحية إلى الاتجاه نحو فكرة الرمزية في اللغة الدينية، فأي علاقة لهذا كله مع النص الديني في الإسلام، أي القرآن وهو كلام الله، بلحاظ لفظه ومعناه، وهو يدعو إلى التعقل والعلم؟! مضافاً إلى أن رسالة الوحي لهذا الإنسان هي رسالة واضحة وصريحة. فالدين يدعو إلى التفكّر ولكنه لا يدعو إلى الحيرة إطلاقاً. فالقرآن وإن كان يحتوي على مراتب متنوعة من الصعود للسلوك المعنوي، إلا أنّه يبين في الوقت نفسه المنهج الذي ينبغي اتباعه لطي تلك المراحل، بل ويبين أن من يسير في طريق التعالي، فإن الله عز وجل سيفتح له أبواب الهداية: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[2]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾[3]. وأما قصة أن اللغة وضعت لعالم الطبيعة وليس لعالم ما وراء الطبيعة، فسوف نبحثها في محلها. يضاف إلى ذلك أن جعل لغة الدين لغة رمزية، كما قدّمها أصحاب هذه النظرية الأساسيّون، هو أمرٌ لا يلتزمون به دون أي معيار، أو بنحو يفتح الباب أمام إسناد أمور متناقضة إلى الدين. فهل يمكن لأي عالم مسلم أن يقبل بهذه النتيجة في ما يرجع إلى القرآن؟!

---

(1) نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص٣٦٨.
(2) الأنفال: ٢٩.
(3) العنكبوت: ٦٩.



فالقرآن ينسب إلى الله عز وجل أوصافاً عديدة وأفعالاً كثيرة، ويخبر عن حقيقة وجوده، ماضي حياته ومستقبلها، ويلقن الإنسان تعاليم الحياة والقوانين العبادية، والاجتماعية، وأسس الحياة المتعالية، كما يحذره من العقبات التي قد يصطدم بها. ومع فرض أن لغة القرآن هي لغة رمزية، فهل يبقى مجال لهذه المضامين والأوامر والنواهي؟ بل إننا في هذا الفرض، هل يمكننا القول بأن القرآن هو الذي يكفل هداية الناس إلى ما فيه سعادتهم، أو لا يكون من الصعب إنكار كونه كتاب هداية؟!

و ـ النظرة الوظائفية للقصص القرآنية

اتجه بعضهم لإعمال التأويل في قصص القرآن. وهذا الاتجاه تعود بدايته إلى الاتجاه الفكري لدى (طه حسين) في كتابه (في الشعر الجاهلي) وتابعه على ذلك أمين الخولي وتلامذته. ويقر أمين الخولي: (وبهذا التفريق بين العرضين ـ الفني والتاريخي ـ للحادثة والواقعة تبيّن في وضوح قريب أن عرض القرآن لأحداث الماضين، ووقائع حياتهم، والحديث عن تلك الأحداث، والأشخاص ليس إلا العرض الفني الأدبي.. لا العرض التاريخي التحقيقي)[(١)].

وبتأثير من هذه النظرية، قام بعض تلامذة أمين الخولي، بعد تسليمه بهذا الفرض الذي يعتمد على وجود اختلاف في الحادثة الواحدة، كقصة موسى عليه السلام في مختلف السور القرآنية (طه، ١٠؛ النمل، ٧؛ القصص، ٢٩) والتسليم بتعارض الرواية القرآنية للقصص التاريخي مع الدراسات التاريخية، فقد سعوا، وعملاً منهم بتصورهم هذا إلى تقديم تحليل خاص فني لبعض أنواع القصص القرآني فجعلوها خاضعة لقواعد الفن القصصي دون أن يكون الغرض منها الحكاية عن الواقع. ولذا اعتبروا أن تكرار القرآن لحادثة تاريخية كقصة موسى، لأنه لم يكن بصدد أن يقوم بعرض

(١) راجع، عبد الخطيب عبد الكريم، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، ص٢٧٦ ـ ٢٨٠.



رواية تاريخية، بل متى وجد التصرف فيها لازماً قام بذلك. بل يرى الخولي أن القرآن لم يرد الإخبار عن الحادثة كقصة تاريخية، بل إن منهج القرآن في المسائل التاريخية هو أن يعرض الحادثة التاريخية على ما هي متصوَّرة في أذهان أهل الكتاب، وعلى نحو يتناسب مع معتقداتهم الأسطورية، ليدينهم، وعلى هذا الأساس لا يبقى أي مجال لمقايسة بعض القصص القرآنية بالوقائع التاريخية.

ويذكر في عبارة أخرى: (إن الذي نطمئن إليه والذي قال به بعض الأقدمين من المفسرين أنّ القرآن الكريم لم يذكر، في هذه القصة [قصة أصحاب الكهف] الحقيقة التاريخية، وإنما ذكر ما كان يعرفه اليهود وأهل الكتاب عن عدد الفتية وعدد السنين)[1].

ويقوم على أساس رؤية خاصة لديه بتقسيم القصص القرآني إلى أنواع ثلاثة: التاريخية، والتمثيلية والأسطورية، ويقدّم نماذج لكل واحد من هذه الأنواع.

أما القصص التاريخية، فهي التي تدور حول بعض الشخصيات التاريخية كالأنبياء ولا شك في وضوح هذه القصص الواردة في القرآن.

وأما القصص التمثيلية، فهي في الحوادث الفرضية، التخيلية والتمثيلية، لأجل بيان فكرة ما أو مضمون ما، وليس من الضروري في هذا النوع أن تكون الحادثة وقعت فعلا.

وأما الأمثلة التي يراها للقصص الواردة بنحو التمثيل فهي: كقصة حكم داود في الخصمين (ص، ٢١ ـ ٢٢)، وآية عرض الأمانة (الأحزاب، ٧٢) وقصة حبيب النجار (يس، ١٣ ـ ٢٩) وقصة المائدة من السماء (المائدة، ١١٢ ـ ١١٥)، وقصة الفارين من الموت (البقرة، ٢٤٣) وقصة عُزير (البقرة، ٢٥٩) وقصة إبراهيم والطيور (البقرة، ٢٦٠) وقصة القربان من



(١) الفن القصصي في القرآن الكريم، ص٥٦.

قابيل وهابيل (المائدة، ٢٧ ـ ٣١) وقصة الأب والأم اللذَيْن رزقا ولداً (الأعراف، ١٨٩ ـ ١٩٠)[1].

إلا أنه لا يقدّم دليلاً مقنعاً على المعيار الذي اختار على أساسه هذه القصص ليجعلها من القصص التمثيلية والفرضية؟! نعم، يقوم هو بتأييد كلامه بكلام صاحب تفسير المنار، وأحيانا كلام الفخر الرازي والزمخشري، ولكن من الواضح أنّ كلام هؤلاء أيضاً، لا بد فيه من معيار وملاك ولا يشكل دليلاً.

وثمة كاتب آخر ذكر في مقدمة كتاب (تاريخ حبيب السير) أمراً مشابهاً بغرض الدفاع عن القرآن، إذ قال:

(إن ذكر قصص الأنبياء وأصحاب الكهف وأمثال ذلك في القرآن الكريم، لم يكن بغرض نقل القصص أو بيان رأي النبي ﷺ، حتى يؤدي الشك في صحتها إلى التنافي ـ والعياذ بالله ـ مع صدق الدعوة، بل المقصود منها كان هو ذكر القصص والحكايا التي كانت معروفة بين الناس وكانت متداولة مشهورة بين أهل الجزيرة العربية، وذلك بغرض استخلاص العبر الأخلاقية منها.

وهذا العمل هو، بحسب ما يصفه علماء المنطق، من مقولة الاستحسانات الخطابية والاحتجاجات الجدلية، حيث يتم الاستعانة بالقضايا المقبولة المسلّمة والأمور المشهورة والتسليم بها بنحو مؤقت بغرض إقناع الخصم بالمدّعى، سواء كانت تلك القضايا صادقة أو كاذبة...

وبالجملة، لم يتعلق غرض الإسلام ببيان صحة وكذب تلك القصص والحكايات القديمة، بل أراد الاستفادة من هذه القضايا التي كانت على ألسن الناس آنذاك لأجل نشر دعوته الأخلاقية. وقد وصل إلى تلك النتيجة واستطاع تطبيق ما أراده فعلا[2].

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص١١٩ ـ ١٢١.

(٢) خواندمير، تاريخ حبيب السير، مقدمة جلال الدين همايي، ص٢٨ ـ ٣٠.



نقد وتحليل

إن خلاصة هذه النظرية هي أن القرآن خاطب مستمعيه في ذلك الزمان، بلحاظ المحيط الفكري والثقافي الذي كانوا يعيشونه في ذلك الزمان. وهذه النظرية هي بعيدة عن الواقع من جهة، ولا تتلاءم مع الحكمة الإلهية. فإن سلمنا بأن فلسفة وحكمة بعثة خاتم الأنبياء وكتاب الله الخالد هو دعوة الناس إلى الحق وتصحيح الحقائق المحرّفة والعقائد الباطلة؛ فعندئذ لن نرضى بالقول بأن لمعتقدات أهل الشرك وأهل الكتاب مكاناً في كتاب الله. فعقيدة المسلم الموحد هي أن الله يتصف بالقدرة والعلم اللذين لا حد لهما، وعليه فما هي الضرورة التي تجعله يتوسل، في سبيل هداية الإنسان، إلى التمسك بأساليب أهل الباطل؟ وليست المسألة أنه لا ضرورة لذلك، بل هو مناف للحكمة. هذا كله مع قطع النظر عن أن القرآن الكريم يصرّح بأنه الحق المحض ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾(1) و﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۞ وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ﴾(2).

بل إنّ من المسلمات القرآنية أن الله يطلع رسله وأنبياءه على عالم الغيب وما يجري فيه، قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۞ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾(3). وعلى أساس هذا يذكر القرآن ذلك بعد إيراده لحادثة من حياة الأنبياء السابقين أو الأمم السابقة حيث قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾(4). ويذكر سيد قطب ذلك صريحاً حيث يقول:

(وإني لأعجب لم تنصرف كلمة الفني حتماً إلى الخيال الملفّق والابتداع الذي لا يسنده الواقع، والاختراع الذي يخرج على المعقول؟

---

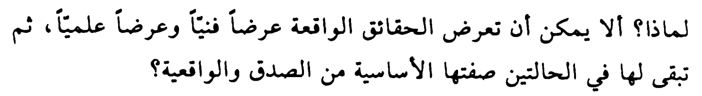
(1) البقرة: ٢.

(2) الطارق: ١٤.

(3) الجن: ٢٦ ـ ٢٧.

(4) هود: ٤٩.





لماذا؟ ألا يمكن أن تعرض الحقائق الواقعة عرضاً فنيّاً وعرضاً علميّاً، ثم تبقى لها في الحالتين صفتها الأساسية من الصدق والواقعية؟

ألأن هوميرس كان يصوغ إلياذته وأوذيسته من الأساطير؟

ألآن كتّاب الرواية والأقصوصة التمثيلية في أوربا لم يكونوا يتوخون الوقائع الحقيقية في فنهم الطليق؟

إن هذا فن، ولكنه ليس الفن كله، فالحقيقة تصلح أن تُعرض عرضاً فنيّاً كاملاً، وليس من العسير أن نتصور هذا، متى خلطنا لحظة من العقلية المترجمة التي نعيش بها إلى الاصطلاحات نظرة موضوعية شاملة)[1].

وكذلك الحال مع العلامة الطباطبائي (قدس سره) حيث يتحدث عن بعض أنواع هذه التأويلات:

(هذا خطأ فإن ما ذكره من أمر الفن القصصي، حق غير أن ذلك غير منطبق على حالة القرآن الكريم، فليس القرآن كتاب تاريخ ولا صحيفة من صحف القصص الخيالية، وإنما هو كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقد نص على أنه كلام الله سبحانه، وأنه لا يقول إلا الحق، وأن ليس بعد الحق إلا الضلال، وأنه لا يستعين للحق بباطل، ولا يستمد للهدى بضلال، وأنه كتاب يهدى إلى الحق، وإلى صراط مستقيم، وأن ما فيه حجة لمن أخذ به، وعلى من تركه في آيات جمة لا حاجة إلى إيرادها، فكيف يسع لباحث يبحث عن مقاصد القرآن أن يجوز اشتماله على رأى باطل، أو قصة كاذبة باطلة، أو خرافة، أو تخييل.

لست أريد أن مقتضى الايمان بالله ورسوله وبما جاء به رسوله أن ينفى عن القرآن أن يشتمل على باطل أو كذب أو خرافة وإن كان ذلك، ولا أن الواجب على كل إنسان سليم العقل صحيح الفكر مستقيم الأمر أن تخضع نفسه للقرآن بتصديقه ونفي كل خطأ وزلة عنه في وسائل من المعارف توسل

(١) قطب، سيد، التصوير الفني في القرآن الكريم، ص٢٥٥ ـ ٢٥٩.



بها إلى مقاصده، وفي نفس تلك المقاصد وإن كان كذلك. وإنما أقول: إنه كتاب يدعي لنفسه أنه كلام إلهي موضوع لهداية الناس إلى حقيقة سعادتهم، يهدي بالحق ويهدي إلى الحق ومن الواجب على من يفسر كتاباً هذا شأنه ويستنطقه في مقاصده ومطالبه، أن يفترضه صادقاً في حديثه مقتصراً على ما هو الحق الصريح)[1].

وذكر الشهيد المطهري، بعد أن أورد كلاماً لبعض المتجددين حول باب القصص القرآني: (أن القرآن يحمل هدفاً مقدساً، فهو يذكر قصصاً لأجل الدرس والعبرة، وليس لمجرد عرض التاريخ، ولذا لا فرق لديه بين أن تكون تلك الوقائع التي ذكرها قد حدثت فعلاً أو لا، كما في الكثير من كلمات الحكماء عندما يذكرون الكثير من الحكمة والعبرة على لسان بعض الحيوانات، كقصص كليلة ودمنة، وعليه فلا ضرورة للعناء في تحليل أن قصص القرآن هي تاريخية أو تمثيلية لأجل العبرة). ويقول الشهيد المطهري: (إنّ مثل هذا الكلام كلام وضيع جدا، فمن المحال أن يقوم الأنبياء والذين منطق نبوتهم هو الحقيقة، أن يقوموا ببيان الواقع ولو بنحو التمثيل. ففي اللغات الأدبية في هذا العالم تجد كثيراً مثل ذلك، سواء على لسان الحيوانات أو بالاعتماد على التمثيل. وأما القرآن، والنبي، والأئمة ومن تربّى على هذا الدين، فمن المستحيل أن يتوسل بأمر غير مقدس لأجل الوصول إلى هذا الهدف المقدس، بأن يستخدم أمراً باطلاً لا حقيقة له، ولو بنحو التمثيل.

وينقل هو هذا الأصل ـ أي عدم إمكان استخدام وسيلة غير مقدسة لأجل الوصول إلى هدف مقدس ـ عن العلامة الطباطبائي في الميزان، ويصل إلى أننا لا شك لدينا في أن كافة القصص القرآني، كما ورد ذكره في القرآن، هو عين الواقع. وبعد أن يذكر القرآن قصة ما فلن نعود بحاجة إلى تأييد ذلك بأي تاريخ من تواريخ الدنيا[2].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن الكريم، ج٧، ص١٦٥ ـ ١٦٧.
(٢) المطهري، مرتضى، سيرى در سيرة نبوي، ص١٢٣ ـ ١٢٤.

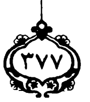


ويذكر آية الله الشيخ جوادي آملي ذلك فيقول[1]:

(القرآن الكريم كتاب كامل ومحكم، وهو، بسبب كونه محكماً ومستدلاً ومنسجماً مع الفطرة والعقل البشري، لا يأتيه الباطل، بل هو كتاب هداية للبشر على الدوام: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾[2] ولو عجزنا عن إدراك أمر ما في كتاب الله، فلا ينبغي لنا حمله على أساس التمثيل الخيالي والشعري، لأن الخيال الشعري لا يتلاءم مع الكتاب الذي فيه الحكمة.

إن من التهم التي وجهها الكفار وأعداء الإسلام إلى رسول الله ﷺ أنه شاعر، وليس حكيماً: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾[3] وقد نفى الله، عز وجل، صريحاً هذه التهمة عنه ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾[4] وعرّف القرآن بأنه الحق ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾[5]. ولو أراد القرآن بيان أمر واقعي قد حدث، فإنه يعمد إلى بيانه بأسلوب القصة: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾[6]، ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾[7] ولو أراد بيان معنى راق أو مضمون عال، اعتمد في بيانه على أسلوب المثل والتشبيه. وقد ذكر القرآن قصصاً كثيرة، ولكن هذه القصص ليست كقصص كليلة ودمنة من القصص المصنوعة من نسج الخيال، وإن كان من الممكن نسج قصص خيالية لأغراض صحيحة. ولكن القِصَص القرآنيّة ليست أمراً مصنوعاً بل هي وقائع جرت في هذا العالم، ولم يكن هدف القرآن من ذكرها تسلية الناس، بل أراد منها الوصول إلى النتائج الحقة بغرض تعليم الناس وهدايتهم

(١) جواد آملي، عبدالله، تفسير موضوعي، ج١، ص٢٩٨ ـ ٣٠١، بتصرف وتلخيص.
(٢) فصلت: ٤٢.
(٣) الطور: ٣٠.
(٤) يس: ٦٩.
(٥) الإسراء: ٥.
(٦) يوسف: ٣.
(٧) آل عمران: ٤٤.



وتربيتهم؛ ولذا يصف الله، عز وجل، في كتابه قِصَصَه بالقَصَص الحق: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱبۡنَيۡ ءَادَمَ بِٱلۡحَقِّ﴾[١] و﴿أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ﴾[٢].

ومن العجيب أن يقوم السيد خلف الله، باعتبار افتراء المشركين ونسبتهم، حقداً، القرآنَ إلى الأساطير، شاهداً على مدعاه من كون القرآن قد أورد بعض القصص الأسطورية، فلا مفرّ ـ بحسب ما يراه ـ من القول بوجود أساطير في القرآن الكريم، ولا يتنافى هذا الكلام مع أي نص من نصوص القرآن[٣].

مع أن أي إنسان عاقل يطلع على الآيات التي أشار إليها السيد خلف الله، لا يحصل له الشك بأن هذه الآيات وردت في ذم المشركين ولجاجتهم في مواجهة كلام الله. ونموذج ذلك أن أي واحدة من هذه الآيات تشكل دليلاً على وجود الأساطير في كتاب الله، مما استشهد به خلف الله على مدعاه؟

﴿وَمِنۡهُم مَّن يَسۡتَمِعُ إِلَيۡكَۖ وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٗاۚ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ ءَايَةٖ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾[٤].

وقد نقل مثل هذا الرأي عن يونغ، عالم النفس السويسري في ما يرجع إلى قصة أهل الكهف، وخضر وموسى وذي القرنين. فقد اعتبر أن هذا مظهر حسي للولادة المتجددة بعد استحالة الروح[٥].

ولا يخفى أن هذه النزعة، إما أن ترجع إلى النظريات التي تبناها علماء

---

(١) المائدة: ٢٧.

(٢) يوسف: ٣

(٣) الفن القصصي في القرآن الكريم، ص١٧٧.

(٤) الأنعام: ٢٥؛ وكذلك انظر، الأنفال، ٣١؛ النحل، ٢٤؛ المؤمنون، ٨١ ـ ٨٣؛ الفرقان، ٥ ـ ٦؛ النمل، ٦٧ ـ ٦٨؛ الأحقاف، ١٧٤؛ القلم، ١٠ ـ ١٥ والمطففين، ١٠ ـ ١٣.

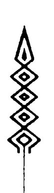
(٥) رمز وداستانهاي رمزي در أدب فارسي، ص٢١٥ ـ ٢١٧، نقلاً عن مجموعة مؤلفات يونغ.



الغرب حول مسألة القصص التمثيلية، أو أنها بسبب تأثير النزعة الصوفية، وليست نظرية مبنية على الوحي. وقد تعرضنا بحثاً وتحليلاً، في هذا الفصل، لمختلف النظريات التي ترجع إلى لغة القرآن وكيفيه فهمه. وما توصلنا إليه هو أنه، ما من نظرية من هذه النظريات، يصح وصفها بأنها نظرية متكاملة، في موضوع لغة القرآن. وسوف نستمر بالبحث عن هذا الموضوع، في الفصل القادم، لنرى ما هي النظرية البديلة لهذه النظريات.





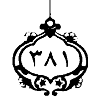


الفصل التاسع

لغة القرآن
لغة الرموز أو الحقائق المتعالية؟

تعرضنا في الفصل السابق لمختلف النظريات التي عالجت موضوع لغة القضايا القرآنية. وقد لاحظنا أن النظريتين الأساسيتين، في موضوع لغة القرآن هما: الأولى، الاتجاه الظاهري الذي يرى أن القرآن ليس له إلا وجه واحد من المداليل، ولا يمكن العدول عنه، والثانية، الاتجاه التأويلي الذي يرى أن لغة القرآن ليست لغة عادية، ولا نظر فيها إلى الحقيقة. إن الدافع في كلا الاتجاهين مختلف؛ أما بلحاظ الاتجاه الأول، فقد كان هو السعي لحفظ الحقيقة التي يتضمنها النص، وطريق الوصول إليها إنما ينحصر باتباع ظاهر الكتاب، ورفض أي نوع من العدول عن ظاهر النص أو أي نوع من التأويل البشري؛ وأما بلحاظ الاتجاه الثاني فإن الدافع اعتبار أن ظاهر القرآن هو مجرد قشر أو رمز يخفي وراءه الحقيقة التي يمكن الوصول إليها من خلال العبور عن ظاهر اللفظ. وما هو المهم، عند أصحاب هذا الاتجاه، هو لبّ الواقع ولحاظ أثر النص في الوصول إليه.

والآن جاء دور السؤال عن أن حفظ الحقيقة القرآنية هل يكون من خلال الابتعاد عن أي نوع من المجاز والتأويل؟ أو أنه لا بد لنا، لأجل الوصول إلى الهدف القرآني، من العبور عن ظاهر النص واللغة الرمزية التي يحويها؟ أو أنه ثمة طريق ثالث يحفظ لنا الاعتقاد بأن القرآن يحتوي على



حقائق، ويحمل هدفاً متعالياً، والقبول بالتأويل مع الحفاظ على الظاهر من خلال التأويل الخاضع للضوابط والذي يكون مقنَّناً؟ وهذا الفصل نضعه لبيان هذا الطريق الثالث.

١ ـ الأصل الأولي في كل كلام أن يكون بنحو الحقيقة

إن المسألة المهمة هنا، وكما أشرنا إلى ذلك سابقاً، هي معرفة المائز بين الحقيقة والمجاز، وملاك معرفة كل منهما. إننا، ومن خلال ملاحظة تاريخ الفكر الديني للمسلمين، من أدباء، ولغويين أو مفسرين وأصوليين، وفقهاء أو متكلمين، نصل إلى أن الجميع يقرّ بأن الأصل الأولي في باب الدلالة على المعنى حمل الكلام على المعنى الحقيقي، إلا أن تقوم القرينة على المعنى المجازي.

وكما يسلّم هؤلاء بوجود كلا النوعين من الحقيقة والمجاز الأدبي والعرفي في القرآن، يلتزمون بأن الملاك اللغوي العقلائي العام يجري في القرآن أيضاً أي إن الأصل الأولي في البيان القرآني أن يكون بنحو الحقيقة، إلا أن تقوم القرينة العقلية أو النقلية المعتبرة على المعنى المجازي. وعليه يتضح أن الملاك في جواز التأويل والتخلي عن المعنى الظاهري للكلام إلى معنى آخر هو وجود القرينة. وعلى أساس القرينة يعلم متى ينبغي ترك المعنى الظاهري للكلام (نحو: جاء ربك) ومتى لا ينبغي ذلك: (نحو: تنزّل الملائكة).

وقد فتح ابن جنّي (٣٩٢هـ) في (الخصائص) الباب لبيان الفارق بين الحقيقة والمجاز فقال: (الحقيقة: ما أُقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة. والمجاز: ما كان بضد ذلك)[١].

وكذلك الحال عند ابن حزم (٤٥٧هـ) فهو، بعد تسليمه بوجود المجاز



(١) ابن جنّي، عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ج٢، ص٤٤٢

والحاجة إلى التأويل، يرى أن ذلك يخضع لمعيار وملاك، يقول: كل كلمة تحقق نقلها من قبل الله، عز وجل، من معناها اللغوي إلى معنى جديد، وطلب منا أن نتعبد بهذا المعنى الجديد، كما في الصلاة،، والزكاة، والحج، والصوم، والربا ونحوها، فإنها لا تكون من المجاز بل هي حقائق (شرعية) بوضع من الله. وأما الكلمات التي نقلها من المعنى الوضعي اللغوي، ولكنه لم يتعبدنا بالمعنى الجديد، فهي مجاز. وذلك في مثل: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾[1] [فإن مفهومها الظاهري ليس هو فرش الحناح. بل الخضوع والتواضع، فهذا تعبير مجازي كنائي][2].

وكذلك الحال مع الشيخ المفيد، فهو، مع قبوله بوجود المجاز والاستعارة في القرآن، يذكر صريحاً أنّ المعيار في العدول عن المفاد الظاهري للقرآن إلى التأويل، هو عندما يعتمد ذلك على حجة معتبرة، وإلا ففي غير هذا الفرض يكون التأويل مرفوضاً؛ وذلك لأن القرآن يذكر صراحة أنه نزل بلغة العرب (الشعراء، ١٩٥؛ الزمر،٢٨؛ فصلت،٤٤)؛ وعليه فلا بد للمخاطبين بهذا القرآن ممن يحملون هذه اللغة، من حمل معاني القرآن على ما هو المعروف من قواعد الكلام العربي والعمل بذلك[3].

وعلى أساس هذا المعيار المذكور يلتزم الشيخ المفيد بخروج بعض الآيات عن معناها الظاهري وعن تفسيرها اللفظي. ففي آية الذر (الأعراف، ١٧٢) يرى أنه لا يمكن الاعتماد على المعنى الظاهري للآية، لأنه لازمه التسليم برأي القائلين بالتناسخ والحشوية في نطق ذرية آدم، ولذا لا بُدَّ لنا من الالتزام بالمجاز في اللغة[4].

---

(١) الإسراء: ٢٤.

(٢) ابن حزم، علي بن أحمد، الاحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٥٣٢.

(٣) المفيد، محمد بن محمد، الرسالة العددية، ص٥، وله أيضاً، الإفصاح في امامة علي بن أبي طالب عليه السلام، ص١٥٥.

(٤) الافصاح في امامة علي بن أبي طالب عليه السلام، ص١٦٤.



وكذلك الحال في الآيات: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[1]، ﴿يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2]، ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ﴾[3] وأمثالها من الآيات فإنه يخرجها عن المعنى الظاهري، ويرى أن لها معنى مجازياً[4]، وإن كان لدى الباحثين تأمل في خصوص الموردين الأخيرين.

وذكر الجرجاني (٤٧١هـ) في كتابيه المعروفين (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) تعريف المجاز بأنه يقع عندما يتمّ التجاوز عن المعنى الحقيقي اللغوي[5]، كما يُعرّف الاستعارة بأنها استعارة اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى آخر، كاستعارة لفظ النور للبيان، أو الحجة الكاشفة عن الحق: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ﴾[6].

وذكر السكاكي (٦٢٦هـ) أن المجاز يحتاج إلى شيء (القرينة) يدل عليه بخلاف الحقيقة[7].

وأما أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) فيذكر علامات أربعاً للمجاز، بعد تعريفه له في أبحاثه الأصولية[8]. وبهذا يعلم أن علماء الإسلام تبانوا على القبول بوجود المجاز الأدبي والعرفي في القرآن، وعلى أن الانتقال إلى المعنى المجازي، عندما لا يمكن الحمل على المعنى الحقيقي، وتقوم القرينة على انصراف المعنى إلى المجاز.

٢ ـ علامات الحقيقة

لما كان استعمال الألفاظ أوسع دائرة من المعاني الوضعية، وكانت

---

(١) فصلت: ١١.
(٢) الحج: ١٨.
(٣) ق: ٣٠.
(٤) مجموعة رسائل الشيخ المفيد، ص٦٧، رسالة الشيخ المفيد مفسراً.
(٥) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٣٠٤.
(٦) الأعراف: ١٥٨.
(٧) مفتاح العلوم، ص١٥٣.
(٨) الغزالي، محمد، المستصفى من علم الأصول، ج١، ص٣٤١ ـ ٣٤٢.





الكلمات تحمل استعداداً للاتصاف بمجموعة من الأوصاف العارضة كالمجاز، والتخصيص، والتقدير أو الإضمار، فكيف يمكن معرفة المعنى الحقيقي؟

تقدمت الإشارةن سابقاً، إلى أن القاعدة الارتكازية العقلائية في المحاورة، تنص على أن الأصل الأولي في كل كلام أن يُحمل على المعنى الحقيقي الموضوع له؟ إلا أن تقوم القرينة على المعنى المجازي، التخصيص أو التقدير.

إن ملاحظة الدليل الدال على هذا الأصل توصلنا إلى أن هذا الأصل يبتني على الأمور التالية:

أ ـ التبادر؛ يرى العرف العقلائي أنه، بعد تحقق الوضع والعلم الإجمالي به، فإن استُعمل اللفظ لإفادة المعنى دون أن تكتنفه القرينة، فإنّ المعنى المنسبق إلى ذهن المخاطب النوعي لأهل تلك اللغة علامة كونه المعنى الحقيقي، وأن العلاقة الوضعية هي بين ذلك اللفظ وذلك المعنى.

ب ـ صحة الحمل وعدم صحة السلب؛ الطريقة الأخرى لمعرفة المعنى الحقيقي هي أن المعنى الحقيقي يمكن حمله على اللفظ ولا يصح سلبه عنه. وبعبارة أخرى، المفهوم المصحح للنسبة، في القضية المنطقية، هو من علامات الحقيقة، ومثل هذا المفهوم غير موجود بين المعنى المجازي واللفظ(١).

والمسألة الأخرى التي ترتبط بالبحث هنا، هي حول: هل الألفاظ، في مقام الاستعمال، هي تابعة لإرادة المتكلم، أو أن الإرادة الاستعمالية تابعة للوضع؟ وهنا تقول القاعدة العقلائية إنّ الألفاظ متى صدرت عن لافظ عاقل في مقام بيان مراده، فإنها تُحمل على المعاني الموضوع لها اللفظ، والإرادة الجدية له سوف تكون على طبق الإرادة الاستعمالية؛ ولذا

(١) انظر، كفاية الأصول، ج١، ص٢٥.



فهو لا يمكنه أن يدّعي أنه كان في مقام الهزل أو غيره، أو أنه كان قاصداً لمعنى آخر، مع عدم نصبه القرينة على ذلك؛ لأن الإرادة الاستعمالية متأخرة عن الوضع. هذا، بالإضافة إلى أن معاني الألفاظ، لو كانت تابعة لإرادة المتكلم، لَلَزِمَ أن يكون الموضوع له في جميع الألفاظ خاصٌ وجزئي، لأن إرادة المتكلم هي دائما جزئية وذهنية[1].

نعم للمتكلم أن يحدد المعنى المراد له جدا (الدلالة التصديقية) من خلال نصب القرينة، لو كان المعنى المراد له هو المجاز، أو مع عدمها، لو كان هو المعنى الحقيقي. وبعبارة أخرى: الدلالة التصديقية للكلام، ترجع إلى إرادة المتكلم في مقام البيان، وأما الدلالة التصورية فليست كذلك.

٣ ـ أنواع القرينة

قلنا إنّ الأصل في كلام كل متكلم أن يُحمل على المعنى الوضعي الحقيقي، إلا أن تقوم القرينة على خلاف ذلك. والآن، لا بد لنا من التعرف على القرائن التي يمكن من خلالها معرفة متى يكون المعنى المجازي هو المراد، ومتى لا يكون.

والقرائن التي تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي هي على نوعين. النوع الأول، القرائن اللفظية والنصية، وهي أيضاً على نوعين: القرائن التي تكون مكتنفة في الكلام ومتصلة به، والقرائن اللفظية المستقلة والمنفصلة.

وأما النوع الثاني، فهو القرائن العقلية، وهي على أنواع متعددة؛ فالمباني التي يعتقد بها المفسر فيما يرجع إلى الله، والإنسان، والدنيا، والآخرة وأمثال ذلك، لها دور في معرفة المعاني المجازية والمعاني الحقيقية في الآيات القرآنية.

(١) المصدر نفسه، ص٢٣.

يرى الملا صدرا، وطبقاً لمبانيه الفلسفية، أن الروح والبدن قابلان للحشر. وقام، عند بحثه للمعاد الجسماني في الأسفار، بنقد نظرية أحد الفلاسفة، الذي قام بتأويل كافة الآيات التي تدل على المعاد الجسماني، بالمعاد الروحاني وقال: لما كان الخطاب القرآني موجَّهاً للعوام والأعراب الجاهلين، كان كلامه مطابقاً لفهمهم. ورده الملا صدرا: بأن مشكلة هذا الفيلسوف أنه لمَّا عجز عن إثبات المعاد الجسماني عقلاً، قام بتأويل الآيات الصريحة الدالة على المعاد الجسماني بالمعاد الروحاني[1].

وللراغب الأصفهاني، في مقدمته القيمة على جامع التفاسير، تحليلٌ مهمٌّ لمسألة نسبة الفعل الواحد إلى أكثر من فاعل، لاختلاف الاعتبارات. وعلى أساس هذا التحليل، قام بالإجابة عن شبهة الجبريين والقدرية في تفسيرهم لآيات القرآن. وتوضيح ذلك أن كل فعل من الأفعال يحتاج إلى أكثر من فاعل غير الله، كالفاعل، والعنصر، والفعل، والمكان، والزمان، والآلة، والنموذج، والهدف، والغاية والدليل. من هنا ينسب الفعل إلى المسبِّب الأول كما يمكن نسبته إلى السبب الأخير، وكذا يمكن نسبته إلى السبب المتوسط. كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[2] و﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾[3].

وعلى هذا المنوال يمكن نسبة الفعل الواحد وباختلاف الاعتبار إلى فاعل أو نفيه عنه، نحو: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾[4]، و﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[5].

ولهذا فإن أفعالنا المباشرة والتي لا واسطة فيها، تلحظ بنحوين، تارة

---

(١) الأسفار العقلية الأربعة، ج٩، ص٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) الزمر: ٤٢.

(٣) السجدة: ١١.

(٤) الأنفال: ١٧.

(٥) النساء: ٧٩.



بالإضافة إلى المباشر، وأخرى إلى المقدّر ومن بيده تدبير كل شيء، أي إلى الله، عز وجل، الذي لولا تقديره لما تمكن الفاعل المباشر من القيام بالفعل. وعليه فالفعل الصادر عنّا يمكن النظر إليه بنحوين، نظر إلى واقع الفعل، هو فعل لله، لأنه الذي بيده تقدير كل شيء، ونظر آخر بلحاظ أن الله عز وجل وهبنا القدرة على القيام بالفعل فينسب الفعل إلينا. ومن لا يحمل النظرة الأولى أي لا يرى التقدير الإلهي، لا يمكنه أن يصل إلى المرحلة الثانية. ولذا نرى أن الله يدعو الناس إلى الإيمان، أي للقيام بالفعل، ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ﴾[1]، ويقول: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[2]. ولكنه بعد ذلك يطلع الناس على أن الإيمان الذي يصلون إليه هو بسبب التوفيق الإلهي: ﴿أَسْلَمُواْ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾[3]، ولذا ينسب الله، عز وجل، فعل الخلق إليه.

وبملاحظة ما ذكرناه، يظهر لنا أنه لا فاعلَ حقيقياً مستقلاً بحسب الواقع، إلا الله؛ لأن كل فاعل محتاج في ذاته إلى الله، عز وجل، وإطلاق الفاعل عليه من باب التوسعة في معنى الفاعل[4].

وكذلك الحال مع ابن قتيبة حيث يحمل الكثير من المعاني التي حملها غيره على المعاني المجازية، على المعنى الحقيقي. ويحدد معيار ذلك بقوله إنّ الفعل إذا كان مؤكداً بالمصدر أو بالتكرار لا يكون مجازاً ولذا يحمل مثل قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[5] و﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[6]، على المعنى الحقيقي لا المجازي[7].

---

(١) الحديد: ٧.
(٢) الكهف: ٨٨.
(٣) الحجرات: ١٧.
(٤) في أصول التفسير، مقدمة جامع التفاسير، ص٦٣ ـ ٦٧.
(٥) النساء: ١٦٤.
(٦) النحل: ٤٠.
(٧) تأويل مشكل القرآن، ص١١١.



٤ ـ دائرة المجاز في القرآن

لا يخفى على كل مطلع على اللغة العربية والأدب العربي، أن القرآن الكريم مليء بالجمال اللغوي، والفصاحة، والبلاغة والمحسنات اللفظية والمعنوية. ويقر كافة أهل اللغة وناقدي اللغة، المؤمنين بالقرآن والمنكرين له، منذ اللحظة التي صار فيها كتاب الله بينهم وإلى اليوم، بأنه لا مثيل للقرآن في تناسب حروفه وكلماته، والروح الجديدة في جمله، وجلاء معانية وتناسق كلماته. فالإيجاز غير المخل والإطناب غير الممل، والتأكيد، والمجاز والالتفات، والكناية والاستعارة، والتشبيه والتمثيل، والفواصل، والبديع البياني كالجناس، المطابقة، المشاكلة، التبديل، التصدير ومراعاة المثل وأمثال ذلك هي تُلحظ في القرآن بوجودها الأكمل[1].

ومع هذا، فإن المسلمين لم يعتبروا إطلاقاً أن وجود المجاز والكناية والاستعارة في القرآن يكون ملازماً للرموز والأساطير (الأسطورة بمعنى الأمر الخيالي، وليس بمعنى الكناية) أو التمثيلات الخيالية، ولم يحملوا آية من آياته على أنها مجرد تعليم أخلاقي لا يحوي أي مضمون معرفي.

وقد لاحظنا سابقاً أن القرآن الكريم اعتبر أن القاعدة المتبعة في فهم آياته هي في ملاحظة المتشابهات وإرجاعها إلى المحكمات. وقد ذكرنا عند توضيحنا لوجود المتشابه أن اللغة المتعارفة والمفردات قاصرة عن بيان الحقائق المتعالية الغيبية، كالذات الإلهية، وصفاتها وأفعالها، وكيفية خلق هذا الكون وهذا الإنسان، ونهاية هذا العالم ويوم القيامة. ولذا كان لا بد، لأجل بيان هذه الحقائق من خلال اللغة، من الاستعانة بأنحاء المجاز، الكناية، التمثيل والتشبيه والعبور عن المعاني الوضعية والبحث عن المعاني المشابهة وعدم الأخذ بالمدلول الظاهري. ولكن هذا الكلام لا يعني إطلاقاً أن يُستبدل الواقع بالخيال.

---

(١) انظر: معجزة شناسي، ص١٤٦ ـ ١٧٠.



وقد لاحظنا ما ذكره العلامة الطباطبائي في تفسيره لمسألة (الكلام الإلهي مع الأنبياء) (البقرة، ٢٥٣) حيث التزم بنفي النزعة المجازية والتمثيلية في النصوص المقدسة، إذ قال: (فإن الآيات القرآنية وكذا ما نقل إلينا من بيانات الأنبياء الماضين ظاهرة في كونهم لم يريدوا بها المجاز والتمثيل، بحيث لا يشك فيه إلا مكابر متعسف ولا كلام لنا معه، ولو جاز حمل هذه البيانات إلى أمثال هذه التجوزات جاز تأويل جميع ما أخبروا به من الحقائق الإلهية من غير استثناء إلى المادية المحضة النافية لكل ما وراء المادة)[١].

وكذلك في تفسير آية الربا وهو قوله تعالى: (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ)[٢] ينقل كلام بعضهم حيث ذهب إلى أن هذا التشبيه من قبيل المجاراة مع عامة الناس في بعض اعتقاداتهم الفاسدة حيث كان اعتقادهم بتصرف الجن في المجانين، ولا ضير في ذلك لأنه مجرد تشبيه خال عن الحكم حتى يكون خطأ غير مطابق للواقع، فحقيقة معنى الآية، أن هؤلاء الآكلين للربا حالهم حال المجنون الذي يتخبطه الشيطان من المس، وأما كون الجنون مستنداً إلى مس الشيطان فأمر غير ممكن لأن الله، سبحانه، أعدل من أن يسلط الشيطان على عقل عبده أو على عبده المؤمن.

بعد ذلك يعلن العلامة رفضه لهذا الكلام فيقول[٣]: إنه تعالى أجلّ من أن يستند في كلامه إلى الباطل ولغو القول بأي نحو كان من الاستناد إلا مع بيان بطلانه ورده على قائله، وقد قال تعالى: في وصف كلامه ﴿لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝ وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ﴾[٥].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص٣١٤.
(٢) البقرة: ٢٧٥.
(٣) المصدر السابق نفسه، ص٤١٢.
(٤) فصلت: ٤٢.
(٥) الطارق: ١٤.



والشهيد المطهري، على الرغم من تبنيه القول بأن لغة القرآن في تفسير خلق الإنسان كانت لغة الكناية والرمز، إلا أنه يذكر أن قصة آدم من سكناه الجنة، وإغواء الشيطان له، والطمع، والحسد، وإخراجه من الجنة، والتوبة... وإن اعتمدت أسلوب الرمز إلا أنها لا تعني أن آدم ليس شخصاً محدداً[1]. ولذا فإنه يرى خطأ من جعل لغة القرآن لغة رمزية، بل القرآن هو المصدر الرئيسي للمعارف الدينية ولما فيه سعادة الإنسان:

(القرآن لا يشبه بعض الكتب الدينية التي تعتمد على اللغة الرمزية في مجموعة من القضايا الرئيسية المتعلقة بالله والخلق والتكوين، وأرقى ما تحويه هو عبارة عن بعض التوصيات الأخلاقية فقط، بنحو لا يجد المؤمنون به من طريق إلا الرجوع إلى مصادر أخرى لتحديد تكاليفهم ومعارفهم. بل القرآن يحتوي على أصول المعتقدات والأفكار التي تعتبر لازمة وضرورية للإنسان بعنوان كونه مؤمناً حاملاً لعقيدة معينة، وكذلك تتضمن آياته أصول التربية الأخلاقية والنظام الاجتماعي والأسري، وهو المعيار الذي عليه تقاس سائر المصادر)[2].

وقد لاحظ الباحثون المسلمون في علوم القرآن، منذ أن أُنزل كتاب الله وصار منشوراً في متناول الناس، هذا الأمر؛ فهم يعتبرون أن الأصل في المعاني القرآنية أن تُحمل على المعاني الحقيقية مع التزامهم بوجود المجاز في القرآن، ولكن تبعاً لقيام القرينة والحجة الواضحة على المعنى المجازي. كما أنهم لم ينظروا إلى المجاز الذي يحتويه القرآن على أنه رمزي عار عن الحقيقة، سواء ما كان منه مما يرجع إلى الإلهيات والآخرة أو قصص القرآن والحوادث التاريخية التي تعرض لها.

يذكر الطبري، وهو من المفسرين المتقدمين: لا يمكن رفع اليد عن المعنى اللغوي في آيات القرآن، إلا أن يقوم الدليل والحجة الواضحة على

(١) المطهري، مرتضى، مجموعة آثار، ج١، ص٥١٤ ـ ٥١٥.
(٢) آشنائي با قرآن، ج١ و٢، ص١٠.



ذلك. ولذا فإنه في ما يُرجع إلى قوله تعالى: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾[١]، بعد بيانه للآراء المتعددة في تفسير معنى الملك وأنه المعنى المتعارف في كلام العرب، وليس ملك النبوة، يقول: لأن كلام الله الذي خوطب به العرب غير جائز توجيهه إلا إلى المعروف المستعمل فيهم من معانيه، إلا أن تأتي دلالة أو تقوم حجة على أن ذلك بخلاف ذلك يجب التسليم لها[٢]. وكذلك يصرح بهذا الكلام[٣] في تفسير قوله: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾[٤].

٥ ـ اختلاف الحقيقة الفلسفية عن الحقيقة الأدبية

نعم، لا بد لنا هنا من التنبيه من الوقوع في المغالطة. وهي أن بعضهم، وتمسكاً بقضية وجود المجاز في القرآن، اعتبر ذلك طريقاً للقول بكون لغة القرآن رمزية وخالية من الحقيقة. ومن جهة أخرى، ذهب بعضهم، وتمسكاً بالقول بأن القرآن نزل بالمعاني الحقيقية للألفاظ، وأنه لا يأتيه الباطل، إلى نفي المجاز لأن المجاز مستلزم للكذب وهو مستحيل في حق الله، عز وجل[٥]. ولذا كان لا بد من التعرض لبعض الأمور حذراً من الوقوع في أي مغالطة أو خلط:

الأول: اختلاف الحقيقة والمجاز في الأدب عن الحقيقة والمجاز في الفلسفة

الحقيقة والمجاز هما من الاصطلاحات المتعددة؛ فتارة يُراد من

---

(١) النساء: ٥٤.
(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج٨، ص٤٨١.
(٣) المصدر السابق، ص١٠٦.
(٤) فصلت: ٢١.
(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن، ج٢، النوع، ٤٣، ص٣٧٥؛ الإتقان في علوم القرآن، ج٢، النوع، ٥٢ و٥٣.



الحقيقة صفة للوجود العيني والخارجي وذلك مقابل الوجود الاعتباري أو المجازي. وبعبارة أخرى، الحقيقة بالمعنى الفلسفي هي عبارة عن الصور العلمية المطابقة للواقع الذي تحكي عنه. نعم، وكما هو المعروف، فإن ملاك الحقيقة والصدق يختلف باختلاف القضايا. وعليه، كان ملاك معرفة صدق وكذب القضايا التجريبية هو مطابقتها للواقع العيني. وطريق معرفة صدق وكذب القضايا المنطقية مطابقتها للمفاهيم الذهنية الأخرى التي تقع تحتها. وملاك معرفة صدق وكذب القضايا الفلسفية ملاحظة علاقة الذهن بالخارج؛ أي أن صدقها هو في كون محكياتها الخارجية من مادية ومجردة بنحو يتمكن الذهن من انتزاع المفاهيم ذات العلاقة، منها، وهذا الملاك يشمل أيضاً القضايا الوجدانية[١]. وأما الحقيقة اللغوية والأدبية فهي عبارة عن استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، وأما المجاز فهو استعماله في غير المعنى الموضوع له. ومن هنا يظهر أنه لا تلازم إطلاقاً بين المعنى المجازي والمجاز الفلسفي ولا يمكن نفي الوجود الخارجي للحقائق القرآنية من خلال المجاز الأدبي.

الثاني: المجاز والاستعارة، كذب أو حقيقة ادعائية؟

مضافاً إلى ما تقدم، ذكر الباحثون أن بين المجاز الأدبي والذي تُعَدُّ الاستعارة نوعاً منه، وبين الحقيقة اللغوية اختلافاً وتمايزاً يرجعان إلى أن الاستعارة هي نوع من المجاز الذي يتضمن نوعاً من التشبيه؛ ولذا يكتنف عادة بنوع من القرينة، ومن جهة أخرى يقبل التأويل، وهذه الخصوصية هي التي تجعلها مختلفة عن الدعوى الكاذبة أو الباطلة[٢].

وبحسب ما ذكر بعض الأكابر، فإن قابلية وشأنية المشبّه نوعاً معتبرة في التشبيه؛ أي إن التشبيه والاستعارة يستحسنان في المورد الذي يكون

---

(١) آموزش فلسفة، ج١، ص٢٢٣.
(٢) انظر: في أصول التفسير، مقدمة جامع التفاسير، ص٣٠، مفتاح العلوم، ص١٩٨.



المشبّه، بحسب نوعه، حاملاً للصفة المرادة. فيصح تشبيه الشيء بالأسد من حيث الشجاعة، إذا كان من نوع الحيوان، وأما ما لا يكون من نوع الحيوان فلا يصح فيه ذلك، فتشبيه قطعة حجر بالأسد، من حيث الشجاعة، تعد من الغلط[1].

وبعبارة أخرى، إن ملاك صدق نوعيْ القضية الحقيقية والمجازية العرفية واللغوية ليس واحداً؛ فإذا قيل مثلاً: (علي أسد) ـ في الشجاعة ـ (وعمرو بن العاص أسد) فإن كانت كلتا العبارتين في مقام بيان المعنى الحقيقي فرضاً ـ سواء كان المراد الحقيقة الفلسفية أو الحقيقة اللغوية أي استعمال اللفظ في ما وضع له ـ فوصف القضيتين هو أنهما كاذبتان، وأما لو كانتا في مقام بيان المعنى المجازي (المجاز اللغوي) فرضاً، أي كانتا من الاستعارة والاستعارة تتضمن التشبيه، فعندئذٍ تكون القضية الأولى صادقة والقضية الثانية كاذبة، لا أن الأولى تكون من الكذب المستحسن والثانية من الكذب المستقبح. وعليه فملاك ووعاء الصدق والكذب يختلفان بين الحقيقة والمجاز[2].

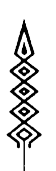
إن الذي يظهر بملاحظة ما تقدّم أن بعضهم، اعتماداً على أن القرآن ورد بنحو الحقيقة، ذهب إلى نفي المجاز في القرآن، وقد جعل المجاز الأدبي اللغوي مقابل الحقيقة الفلسفية؛ مع أن القائلين بوقوع المجاز في القرآن لم يترددوا في أن ما يرد في القرآن حقيقي، بل كلامهم كان في استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، كما أن من الخطأ اعتبار أن لغة القرآن هي رمزية اعتماداً على وجود المجاز في القرآن، فإن ذلك يعود إلى الخلط بين المجاز الأدبي والمجاز الفلسفي.

٦ ـ من التمثيل إلى الرمز

هل يمكننا اعتبار وجود التمثيل أو المثل، في القرآن، علامة كون

---

(١) المطهري، مرتضى، أصول فلسفه وروش رئاليسم، ج٢، ص١٤٦ في الهامش.
(٢) ملكيان، مصطفى، شرح وبررسي نظرية قبض وبسط (كراسة) ص٢٥.



بعض القضايا القرآنية ذات لغة رمزية؟ وكلمة تمثيل هي في اللغة بمعنى التشبيه، فيؤتى بالرواية والحديث لتكون مثلاً، ولتشبيه شيء بشيء آخر[1]. وكذلك (المثل) هو بمعنى الشبيه، والمثال، ووصف الحال، والقصة، والحكاية والأسطورة[2].

ومن معاني المثل، الوصف[3]: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾[4].

وقد ذكر العلامة الطباطبائي[5] (قدس سره) بعد أن أشار إلى أن المَثَل بفتح الميم والثاء كالشَّبَه والشِّبْه، قال: والمراد به ما يمثل الشيء ويحضره ويشخصه عند السامع، ومنه المثل بفتحتين، وهو الجملة أو القصة التي تفيد استحضار معنى مطلوب في ذهن السامع بنحو الاستعارة التمثيلية، كما قال تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾[6]، ومنه أيضاً المثل بمعنى الصفة كقوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ﴾[7].

من خلال تتبع كلمة مثل وأمثال في القرآن الكريم، نصل إلى أنّ التمثيل بمعنى التوصيف، كما في تشبيه الحقائق المعقولة بالنماذج الحسية، وكذلك ضرب المثل أو القول السائر، وأما القول بأن في القرآن قصصاً خيالية ومرموزة، ولو كان بغرض تربية الإنسان، فهو أمر يصطدم بإشكاليات أساسية[8]؛ لأن توصيف المعنى المراد من خلال المثل، إنما

(١) لغتنامة دهخدا، مفردة تمثيل.
(٢) المصدر نفسه، مفردة مثل.
(٣) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، ذيل مادة مثل.
(٤) الرعد: ٣٥.
(٥) الميزان، ج٢، ص١٥٩.
(٦) الجمعة: ٥.
(٧) الفرقان: ٩.
(٨) انظر، تفسير تسنيم، ج٣، ص٢٢٣ ـ ٢٢٩.



هو لتقريب ذهن السامع إلى ما هو المتعارف، وهو طريق سهل لبيان الحقائق[1]. وبعبارة أخرى، الانتقال باللغة من الحقيقة إلى الظاهر هو أمر متعارف في اللغة لأجل بيان الحقائق، وليس في ذلك أي صعوبات فنية لغوية.

وذكر العلامة الطباطبائي في تفسير الآية التي ورد فيها تشبيه الحق والباطل بالماء والسيل (الرعد، ١٧) قال: يدل على أن هذه الوقائع الكونية والحوادث الواقعة في عالم الشهادة، أمثال مضروبة تهدي أولي النهى والبصيرة إلى ما في عالم الغيب من الحقائق، كما أن ما في عالم الشهادة آيات دالة على ما في عالم الغيب علم أن هذه الأصول، كما تجرى في الأمور العينية والحقائق الخارجية، كذلك تجرى في العلوم والاعتقادات، فمثَلُ الاعتقادات الحق في نفس المؤمن مثل الماء النازل من السماء الجاري في الأودية على اختلاف سعتها وينتفع به الناس وتحيا قلوبهم ويمكث فيهم الخير والبركة، ومثل الاعتقاد الباطل في نفس الكافر كمثَل الزبد الذي يربو السيل لا يلبث أن يذهب جفاء ويصير سدى)[2].

ومراده من هذا هو نفس ما يُقال من تشبيه المعقول بالمحسوس، وهو أمر شائع في المحاورات العقلائية. كما أن بيان ضرب المثل في الكلام يكون بغرض إفهام المراد دون الاصطدام بعقبات في سبيل ذلك؛ لأن ضرب المثل يعود إلى منشأ عيني، وإن لم نطلع نحن عليه. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا﴾[3] حيث ذكروا أنه إشارة إلى قصة امرأة اسمها ريطة، وهي امرأة حمقاء من قريش، كانت تغزل مع جواريها إلى انتصاف النهار، ثم تأمرهنَّ أن ينقضن ما غزلن. ثم صارت هذه القصة مثلا لكل من يقوم بعمل نافع ثم يزيله[4].

---

(١) انظر، الميزان، ج١٣، ص٢٠٢، ج١٥، ص١٢٥.
(٢) المصدر نفسه، ج١١، ص٣٣٨ ـ ٣٣٩.
(٣) النحل: ٩٢.
(٤) مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٥ ـ ٦، ص٥٩٠.



والمعنى الآخر للتمثيل يمكن أن نجده في تعبير (الحقائق المتنازلة). فقد ذكر العلامة الطباطبائي في ذيل آية المحكم والمتشابه (آل عمران، ٧) ضمن تحليل لغوي ـ معرفي:

(ومنها أنه لما كانت عامة الناس لا يتجاوز فهمهم المحسوس، ولا يرقى عقلهم إلى ما فوق عالم المادة والطبيعة، ثم إن الهداية الدينية لا تختص بطائفة دون طائفة من الناس، بل تعم جميع الطوائف، وتشمل عامة الطبقات، وهو ظاهر، وهذا المعنى أعني اختلاف الأفهام وعموم أمر الهداية مع ما عرفت من وجود التأويل للقرآن، هو الموجب أن يساق البيانات مساق الأمثال وهو أن يتخذ ما يعرفه الإنسان ويعهده ذهنه من المعاني،

الآيات القرآنية المذكورة سابقاً كقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[1] وما يشابهه من الآيات وإن بينت هذا الأمر بطريق الإشارة والكناية، لكن القرآن لم يكتف بذلك دون أن بينه بما ضربه مثلاً في أمر الحق والباطل فقال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[2].

... تحصل من البيان السابق أن البيانات اللفظية القرآنية أمثال للمعارف الحقة الإلهية؛ لأن البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الأفهام العامة التي لا تدرك إلا الحسيات ولا تنال المعاني الكلية إلا في قالب الجسمانيات)[3].

وكذلك الحال في تفسير الآيات التي تحدثت عن رمي الشياطين

(١) الزخرف: ٤.
(٢) الرعد: ١٧.
(٣) الميزان، ج٣، ص٦٠ ـ ٦٣؛ تفسير تسنيم: ج٣، ص٢٢٣.



بالشهب وعجزهم عن استراق السمع (الصافات، ١٠) يقول: (يُحتمل ـ والله العالم ـ أن هذه البيانات في كلامه تعالى من قبيل الأمثال المضروبة تُصوَّرُ بها الحقائق الخارجة عن الحس في صورة المحسوس لتقريبها من الحس وهو القائل عز وجل: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ العنكبوت: ٤٣. وهو كثير في كلامه تعالى ومنه العرش والكرسي واللوح والكتاب وقد تقدمت الإشارة إليها وسيجيء بعض منها. وعلى هذا يكون المراد من السماء التي تسكنها الملائكة عالماً ملكوتياً ذا أفق أعلى نسبته إلى هذا العالم المشهود نسبة السماء المحسوسة بأجرامها إلى الأرض، والمراد باقتراب الشياطين من السماء واستراقهم السمع وقذفهم بالشهب واقترابهم من عالم الملائكة للاطلاع على أسرار الخلقة والحوادث المستقبلة ورميهم بما لا يطيقونه من نور الملكوت، أو كرتهم على الحق لتلبيسه ورمي الملائكة إياهم بالحق الذي يبطل أباطيلهم)[1].

يرى العلماء المتخصصون في القرآن الكريم من ذوي التعمق في الفكر الديني، وبملاحظة أن القرآن يوصف بأنه حق من جهة، وكون مراتب الوجود تشكيكية أي تشمل عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة ـ سواء كان عالم المثل أو المجردات العارية عن أي من شوائب المادة ـ من جهة أخرى، وسعة القدرة الإدراكية عند الإنسان بنحو تشمل التجربة، والحس، والعقل، والشهود النفساني، والوحي السماوي الذي يتلقاه الأنبياء، يرى أولئك العلماء أن المثل إذا ورد في القرآن الكريم فلا مجال إطلاقاً لحمله على القصص الخيالية أو الرمزية.

مضافاً إلى أنه لا ينبغي ـ وكما تقدمت الإشارة إليه ـ الخلط هنا بين الحقيقة والمجاز اللغوي، من جهة، وبين الحقيقة والمجاز الفلسفي، من جهة أخرى. ولو ورد التعبير على لسان بعض المفسرين العظام عن بعض

(١) المصدر نفسه، ج١٧، ص١٢٤ ـ ١٢٥.

الحوادث التي تعرض لها القرآن بأنها من باب التمثيل أو المثل، فليس المراد أنها من القصص الخيالية والجعلية التي لا تمت إلى الحقيقة بصلة؛ بل مرادهم ـ كما صرحوا هم بذلك ـ بيان حقيقة مما وراء الطبيعة بما هو مألوف من الكلمات بين البشر الذين يعيشون عالم الطبيعة والمادة.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان من المسموح به أن نطلق على هذه التعابير بأنها من باب المجاز، فإن المراد هو المجاز الأدبي واللغوي، وليس المجاز بمعناه الفلسفي، والذي يكون مفاده نفي الواقع؛ ولكن هذه الموارد وعلى أساس المبنى الذي تعرضنا له سابقاً، تشكل هذه المفاهيم عرفاً قرآنياً خاصّاً. وهذا العرف الخاص من الممكن أن يكون من المجاز لعامة الناس، ممن لا يكون مألوفاً لديهم، فيما يكون من الحقيقة لا المجاز ومن الوضع التعيني لمن يألف ذلك.

ومع تسليمنا بوجود المثل والتمثيل في القرآن (الروم، ٥٨) فإن ذلك لا يعني حمل كل قضية قرآنية على التمثيل، بل هذا الحمل يتوقف على قيام بعض القرائن والشواهد العقلية أو النقلية وأمثالهما[١]. ولذا لعل قصة[٢] عرض الأمانة الإلهية على السماوات والأرض واستنكافهما عن حملها، وحمل الإنسان لها هي كناية عن استعداد الإنسان لتحمل الأمانة الإلهية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[٣].

٧ ـ الحقائق المتنازلة

ذكر العلامة الطباطبائي في تفسير الآية المعروفة بآية الذر أو آية الميثاق (الأعراف، ١٧٢) بعد بيانه لمختلف النظريات المتصورة في ذلك، يصل

(١) انظر، تفسير تسنيم، ج٣، ص٢٩، ٢٢٦.
(٢) الميزان، ج١٦، ص٣٤٩، تفسير تسنيم، ج٣، ص٢٨٩.
(٣) الأحزاب: ٧٢.



ومن خلال نظرية وجود عوالم متعددة من مادية، ومثالية ومجردة وبالاستعانة بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[1]، إلى أن لكل مخلوق وجوداً أوسع وغير محدود عند ربه، وعندما يريد التنزل إلى نشأة الدنيا هذه فلا بد له وأن يصبح محدوداً.

إن هذه النشأة الإنسانية الدنيوية مسبوقة بنشأة أخرى إنسانية هي هي بعينها، غير أن الآحاد موجودون فيها غير محجوبين عن ربهم، يشاهدون فيها وحدانيته تعالى في الربوبية بمشاهدة أنفسهم، لا من طريق الاستدلال، بل لأنهم لا ينقطعون عنه ولا يفقدونه، ويعترفون به وبكل حق من قبله. وأما قذارة الشرك وألواث المعاصي فهي من أحكام هذه النشأة الدنيوية، دون تلك النشأة التي ليس فيها إلا فعله تعالى القائم به. والنشأة السابقة التي تثبته لا تفارق هذه النشأة الإنسانية الدنيوية زماناً بل هي معها محيطةٌ بها، لكنها سابقة عليها رتبة، فظرف الشهادة له مجرد التقدم الرتبي على الدنيا، وأما الشهادة فهي مستعملة بمعناها الحقيقي.

أي اذكر لهم موطناً قبل الدنيا أخذ فيه ربك (من بني آدم من ظهورهم ذريتهم) فما من أحد منهم إلا استقل عن غيره وتميز منه فاجتمعوا هناك جميعاً وهم فرادى فأراهم ذواتهم المتعلقة بربهم ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ فلم يحتجبوا عنه، وعاينوا أنه ربهم كما أن كل شيء بفطرته يجد ربه من نفسه من غير أن يحتجب عنه، وهو ظاهر الآيات القرآنية كقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾. ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وهو خطاب حقيقي لهم لا بيان حال، وتكليم إلهي لهم فإنهم يفهمون مما يشاهدون أن الله سبحانه يريد به منهم الاعتراف وإعطاء الموثق، ولا نعني بالكلام إلا ما يلقى للدلالة به على معنى مراد، وكذا الكلام في قوله: ﴿قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾[2].

---

(١) الحجر: ٢١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص٣٠٦ ـ ٣٢٢.



وكذلك الحال عند العلامة الطباطبائي في قصة آدم وحواء وسكناه الجنة والشجرة الملعونة واقترابه منها وتوبته وهبوطه من الجنة، فإنه يرى أنها قصة جرت في عالم المثال وهو نشأة وراء عالم المادة[1]. وكما في قصة عالم الذر والميثاق يرى أن قصة الخصمين اللذَيْن اختصما إلى داود في المحراب (ص، ٢٢) وأن رواية شق قلب النبي وإخراج الحسد منه ووضع الرأفة والرحمة في قلبه هي من ظهورات عالم المثال ومما تحقق في عالم البرزخ[2].

وأما آية الله جوادي آملي فيطرح في قصة تعليم آدم الأسماء السؤال التالي: هل تعليم آدم الأسماء وعرضهم على الملائكة.... والحوار الذي دار بين الله عز وجل والملائكة وآدم يحكي عن واقع خارجي أو أنه مجرد تمثيل؟ نعم، المراد من التمثيل ليس هو أن تكون قصة رمزية لا واقع خارجياً لها على الإطلاق، بل المراد أن لها حقيقة معقولة ومعرفة غيبية، فهي لها وقوعي عياني، ولكنها صيغت بشكل حسي.

ثم يذكر بعد ذكره للاستخدامات المختلفة للغة التمثيل:

حمل تعليم الأسماء على التمثيل إنما يصح مع فرض عدم إمكان حملها على التحقق الخارجي، وإلا فأصالة التحقق في الخارج تمنع من الحمل على التمثيل؛ لأن الحمل على التمثيل مستلزم للعناية الزائدة وهو تكلف في الاستظهار؛ لأن الألفاظ وضعت لأرواح المعاني، وليس لقالبها، وخصوصيات المصاديق لا دور لها في مجال المفاهيم، وقد يكون للمعنى الجامع مصاديق متعددة طبيعية، مثالية وعقلية. وعليه يمكن القول بأن العناوين التي وردت في هذه القصة مثل (التعليم)، (الاسم)، (العرض)، (القول)، (الإنباء) و... لها مفاهيم جامعة تشمل إشهاد الملائكة

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص١٣٢.
(٢) المصدر نفسه، ج١٧، ص١٩٤.



حضوراً دون الوقوع في أي نوع من المجاز. وعليه، فلا دليل لنا للحمل على التمثيل، ليشكل قرينة على صرف اللفظ عن المعنى الظاهري للعناوين والكلمات، وهو الحدوث والتحقق إلى كونه للتمثيل. ويضيف: إنه وإن كانت بعض الآيات التي هي، بحسب ظاهرها، وردت مورد التمثيل في تفهيم المعارف، وقد وردت بألفاظ العموم لأن المعهود في هذه الآيات أن تكون بغرض التعليم، وهو أمر موهم للتمثيل في كل المسائل المتعلقة بالسماء. ولكن لا يلزم أن يكون مفادها الاستفادة من المثل، ولا الاستمداد من التمثيل في كافة الموارد. وتوضيح ذلك في قوله: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾[1] و﴿فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾[2] وسائر الآيات تدل بنحو العموم على استخدام القرآن لأسلوب التمثيل، إلا أن العموم فيها راجع إلى المثل لا إلى الممثَّل، أي من الممكن أن يستخدم القرآن أي نوع من التمثيل، ولكن هذا لا يعني أن كافة مطالب القرآن وكافة معارف الوحي السماوي وردت بنحو التمثيل وهي من الأمثال[3].

ولآية الله جوادي آملي وقفة في تفسير آية سجود الملائكة لآدم من حيث وقوعها الخارجي:

لا يمكن أن يكون هذا الأمر حقيقياً؛ لأن هذا الأمر لا بد وأن يكون تشريعياً مع أن الملائكة ليسوا أهلاً للتكليف، ولا يمكن أن يكون تكوينياً، لأن الأمر التكويني حتمي الوقوع لا يتخلف، ولذا لا بد من حمله على التمثيل. نعم كون هذا المعنى تمثيلاً لا يعني كون القصة تخيلية أو رمزية ولا مطابق لها في الخارج، بل المراد التعبير عن الحقيقة الغيبية بالصورة الحسية... حمل الأمر بالسجود على التمثيل يبتني على أن الملائكة

(١) الإسراء: ٨٩.
(٢) الروم: ٥٨.
(٣) تفسير تسنيم، ج٣، ص٢٢٣ ـ ٢٢٩.



المأمورين معصومون، يستحيل في حقهم المعصية، وإلا فلا بد من حمل الحادثة المذكورة على الظاهر، ويكون امتناع ابليس عن الامتثال عصياناً بالمعنى المصطلح، ولا حاجة لحمل ذلك على التمثيل[1].

وأما في ما يرجع إلى قصة آدم فيقول:

إن العناصر الأساسية لقصة آدم عليه السلام تتشكل من أمور يعلم كون بعضها سابقاً أو لاحقاً، ولكن العلم بسبق بعضها ولحوق بعضها الآخر ليس سهلاً. ففي ما يرتبط بقصة خلق جسم آدم يرتبط ذلك بعالم الطبيعة، وهو أمر تاريخي ومحكوم بضوابط السبق واللحوق الزماني، كالطين، الحمأ المسنون، الصلصال كالفخار، التسوية... ونفخ الروح بعد التسوية والوجود العقلي للروح الإنسانية متقدم على عالم الطبيعة، ولكن الوجود النفسي له يبتني على آراء مختلفة في هذا المجال[2].

نعم، لا يمكننا هنا، إغفال أمر وهو ما عبّر عنه بعض العلماء[3] بأن التمثيل التصويري قد يعد أحد مصادر التعبير الرمزي في الدين والعلم، وهو نوع من اللغة أو العلامات للحقائق المتعالية وغير الحسية، تتنزل إلى هذا المستوى بغرض تقريب الفكرة إلى ذهن المخاطبين.

وبحسب تعبير دورثي إيميت (Emmet Dorothy) إن الإحساس بالخشوع والعظمة عند مشاهدة أي مرتفع من قبل الإنسان، هو تمثيل مناسب لردة فعل الإنسان أمام التعالي الإلهي. ويرى المتدينون المسيحيون أن المسيح هو نموذج راق لله.

وبهذا، لعل من الممكن أن نعد التعبير بـ (خليفة الله) لمظاهر الأسماء الإلهية على الأرض، تعبيراً كنائياً أو رمزياً. كما هو محتمل في تعابير أخرى نحو (بيت الله) و(ثأر الله)! وكذلك الحال في بعض الأفعال

---

(1) المصدر نفسه، ص٢٨٨ ـ ٢٩١.

(2) المصدر نفسه، ج٣، ص٥٠٤.

(3) باربور، علم ودين، ص٢٥٤ ـ ٢٥٧.



كالقنوت، والركوع، والسجود، وإحرام الحج، والوقوف في مواطن متعددة من عرفات والمشعر، ومنى، والرمي، والسعي، والطواف و...فهي لها أبعاد باطنية ورمزية للتخلي عن كافة التعلقات المادية والأرضية لتداعي الحياة الأخروية للإنسان وهي مقدمة للسعي لأجل الأخذ بالحجة التي لا تنقطع، أي منبع كل خير وكمال، أي الله عز وجل! ويعبّر القرآن عن هذا التعلق بطريق التوحيد، بعبارة مختصرة هي (صِبْغَةَ اللَّهِ)[1].

وكذلك يشبّه القرآن الكريم سلوك المؤمنين ومعتقدهم بالشجرة الراسخة التي لها فروع مثمرة: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ۞ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾[2].

كما يشبّه القرآن الكريم ولاية غير الله، ببيت العنكبوت: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ﴾[3]. ومع ذلك فإن التمثيل، كما أشار إلى ذلك العلماء، هو في الوقت الذي يكون مقرّباً للأمور الغريبة، فهو لا يحكي عن كافة ما يرجع إليه، ولا يكون مرآة تامة له، بل يحكي عن بعض الشبه بين المثال والممثَّل، لا التشابه في كافة الخصائص والخواص. ومن هنا كان الخطر في أن يقوم بعض القشريين بإضفاء الأصالة على المثل، واستبدال الواقع به. فنزعة التشبيه في الدين هي من التلقي الخاطئ لموارد التمثيل، وللموارد التي تقبل التأويل. ولكن ما هو المهم هنا أن هذه الرموز ليست ذات طابع تخيلي لا يمت إلى الواقع بصلة، والإنسان، حال العبادة وفي محراب الدعاء كالإنسان الذي يعيش في المختبر ويقوم بالتجارب العلمية، يستخدم اللغة بقصد الحكاية عن الواقع، دون أن يجعل من الكناية أو الرمز بديلاً

---

(١) البقرة: ١٣٨.

(٢) إبراهيم: ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) العنكبوت: ٤١.



للواقع[1]. ولكن هذا لا يجرنا، على أي حال، إلى المجاز الذي يمنع من إرجاع القضايا الدينية إلى الأمور الواقعية.

٨ ـ هل من الضروري أن تكون لغة الإلهيات رمزية؟

ثمة مسألة فكرية شغلت المتكلمين وهي: هل تفتح لغة البشر البابَ أمام الإنسان لمعرفة الله، صفاته وأفعاله أو لا؟ وهذا السؤال ينشأ في الواقع من أن الوجود الإلهي لما كان مغايراً تماماً للوجود الإنساني وكافة الظواهر الموجودة في عالم الوجود؛ في الوقت الذي نشأت اللغة المتعارفة بين الناس على أساس المفاهيم الذهنية التي يتلقاها الإنسان من الموجودات المحيطة به. وعليه كان من الصعب لهذه اللغة أن تكفل الحكاية عن الموجود الذي لا يشبه كافة الموجودات. والاتجاهات المختلفة من التعطيل إلى التشبيه و... هي أجوبة أريد منها حل هذا الموضوع المعقد.

ولذا فإن جماعة من اللاهوتيين الغربيين يتحرزون عن استخدام القضايا اللاهوتية المشتركة بين الله والإنسان، في حق الله، اعتماداً على أن الله متعال، وهو موجود مختلف، أي اعتماداً على التعالي والغيرية. ويذكر هؤلاء أن إطلاق بعض الصفات كالعلم، والقدرة، والحكمة، والرحمة وأمثالها على الله، لا يتلاءم مع التعالي والغيرية؛ ولذا لا مفر لنا من القول بأن هذه الأوصاف تطلق على الله بنحو مجازي ورمزي[2].

ويقال أحيانا: الله غير موجود بل هو عين الوجود، ولذا لا يقبل الوصف الحقيقي؛ لأن الموجودات هي وحدها التي يمكن وصفها بنحو الحقيقة[3].

---

(١) باربور، علم ودين.

(٢) عقل واعتقادات ديني، ص٢٧٥، ٢٧٦ و٢٨٠؛ زبان ديني، نقلاً عن: دائرة المعارف فلسفي، بل أدواردز، ج٧، ص١٦٩ ـ ١٧٣.

(٣) إلهيات فرهنگ، ص٦٤ ـ ٦٦؛ جان هيك، فلسفة دين، ص١٧٥ وما بعدها.



ويظن أصحاب هذه النظرية بأن خصوصية الاستعمال المجازي، هي أنه لا يمكن البحث فيه عن كونه صادقاً أو عن كون الاطلاق الحقيقي للمحمول على الموضوع متحققاً فيه. فعندما نقول: (الله قادر) لا نملك صورة عن القدرة الإلهية. بل نحن نملك صورة عن حاملي صفة القدرة ممن يمثل كل واحد منهم نموذجاً للقدرة الإلهية. ولذا فإن اصطياد مفهوم القدرة من المصاديق المحدودة وإطلاقه على الله في الوقت الذي قدرته غير محدودة، لا يعد استعمالاً حقيقيّاً بل مجازي؛ لأن حقيقة القدرة الإلهية خارجة عن دائرة تصورنا. وعليه فلا مهرب من المجاز. وقد تعرضنا سابقاً إلى أن بعضهم اعتبر أن الحد الفاصل بين الطبيعة وما وراء الطبيعة هو السر واعتبر أن لغة الدين هي لغة الإشارة، وقد قام بتطبيق ذلك صراحة على النص الديني في الإسلام.

أ ـ الفلسفة الإسلامية ومعرفة الله

لو أننا تجاوزنا، في نقدنا لهذا الموضوع، المناقشة في إطلاق صفتي (التعالي) و(الغيرية)على الله بنحو سلمّنا بأن ذلك يكون حقيقيّاً فإنه ينتقض بمنع عمومه. ولو فرضناه مجازيّاً كان الاستدلال غير تام، ولكننا لن نجد لهذا الإشكال تحققاً لو اعتمدنا على أسس الفلسفة الإسلامية؛ وذلك أولا، لأننا قد علمنا سابقاً بأن الكثير من الإشكاليات التي تواجهها المعرفة الدينية الجديدة في الغرب، ترجع إلى مباني نظرية المعرفة الأحادية، والتي تنحصر في التجربة. وأما نظرية المعرفة عند كافة حكماء المسلمين فهي تقوم، مضافاً إلى التجربة، على العقل، والشهود العرفاني والوحي. وكل واحدة من هذه تشكل سبباً في حصول المعرفة الإنسانية. فالصحيح أنه كما أن المعرفة العقلية لا تخضع للتجربة الظاهرية، كذلك الحال في المعرفة الشهودية، فإنها مما لا يناله العقل، وكذلك المعرفة الحاصلة من الوحي، عند الأنبياء، لا ينالها الاستعداد العادي لدى



الإنسان. وعلى أساس التسليم بوجود مصادر أربعة للمعرفة، يُعلَم أن من الطبيعي أن تتجاوز دائرة العلوم الإنسانية حدود العالم المشهود، إلى عالم ما وراء الطبيعة لتتضح بقدر السعة المتوافرة. إن الحقائق الملكوتية، متى انكشفت لهذا الإنسان، فإن كانت من نتاج العقل، أمكن التعبير عنها باللسان، وإن كانت من نتاج الكشف الشهودي أمكن بيانها للغير عن طريق الإشارة والقرينة. وأما المعرفة الحاصلة من الوحي القرآني عن عوالم ما وراء الطبيعة، فإنها تعرض على هذا الإنسان بإرادة إلهية بلباس الألفاظ، لهداية الناس، نحو التعالي في الفكر والمعتقد والسلوك.

ثانيا، إننا، بملاحظة ما تقدم، يظهر لنا الاختلاف والتمايز بين الرؤية الكونية الإلهية والمعرفة الوجودية الكاملة وبين الرؤية الكونية المادية. فالأصول الرئيسية للرؤية الكونية الإلهية هي مما يمكن إثباته وبيانه بالعقل البرهاني، لا بالحس والتجربة. فالعقل يرى أن عالم الوجود ينقسم إلى نوعين: واجب وممكن، وعالم الإمكان يفتقر في وجوده واستمرار ذلك الوجود إلى الواجب الذي هو الكمال المحض والمنزّه عن كل عيب ونقص؛ ولذا فبالاستعانة بالعقل البرهاني يمكن معرفة مبدأ الوجود أي الإله الواحد ومعرفة صفاته الكمالية، وليس باب معرفته بمسدود، لكي يُتوسَّل بالرمز. مضافاً إلى أن طريق الإشراق القلبي من خلال تطهير الباطن هو من الطرق التي يمكن لكل إنسان أن يسلكها للارتباط بالوجود المطلق. كما أن العقل يرى الإنسان موجوداً مركباً من جسم متغير وروح لا تزول، ولذا فهذا العالم هو جزء من الحياة ومن عالم الوجود، وأما الحياة الخالدة لهذا الإنسان فهي تستمر في النشأة الأخرى. ومن خلال ملاحظة مبدأ الوجود وصفاته الكمالية ومسألة المعاد ومصير الإنسان يثبت لنا ضرورة النبوة وطريق ارتباط البشر بالله عز وجل عن طريق الوحي. وبهذا يعلم أن الأركان الأساسية للإلهيات أمر يمكن لهذا الإنسان معرفته والتعبير عنه.



ب ـ الإلهيات في رؤية الوحي القرآني

إن ما يلفت النظر هنا هو أن الرؤية الكونية الإسلامية والتي يشكل القرآن المصدر الرئيسي لها تتضمن، في داخلها خصوصيات الرؤية الكونية الفلسفية ـ العقلانية، مضافاً إلى الرؤية الكونية المعتمدة على الوحي. أي إن النص الموجود فيها ذو طابع استدلالي[1]، ولذا كانت فيها الدعوة للناس كافة إلى التدبر والتفكير في سبيل الوصول إلى الإيمان، لا أن يكون ذلك عن عمى وجهل. والله عز وجل في الرؤية القرآنية هو الواقع المطلق، وهذا العالم كله مخلوق له ومظهر له، كما أن مآل العالم كله إلى الله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[2]، ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[3].

والله عز وجل في القرآن الكريم هو الكمال المحض المتصف بالصفات الجمالية: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[4]، ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[5].

وقد ورد في القرآن ذكر صفات الله المتعددة من جمالية وجلالية ليتعرف الناس إلى ربهم الواحد، وكيف كان خلقه لهم، ليتوجهوا إليه بالدعاء وطلب الحاجات، ونحو ذلك مما يتوقف على حمده وعبادته؛

الحياة: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ﴾[6].

العلم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[7].

القدرة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[8].

---

(١) انظر، مطهري، مرتضى، مقدمة اي بر جهان بيني إسلامي، ص٧٠.
(٢) الحديد: ٣.
(٣) البقرة: ١٥٦.
(٤) الإسراء: ١١٠.
(٥) الرحمن: ٧٨.
(٦) غافر: ٦٥.
(٧) لقمان: ٣٤.
(٨) الذاريات: ٥٨.



الغني: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾[1].

الإحاطة: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ﴾[2].

الخير: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[3].

السرمدي: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾[4].

الواحد: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[5].

التعالي: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾[6].

الخالق: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ﴾[7].

الحافظ: ﴿فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا﴾[8].

القيوم: ﴿ٱلْقَيُّومُ﴾[9].

الرحمن: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾[10].

الرحيم: ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾[11].

الرب: ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾[12] و﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[13].

البصير: ﴿بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[14].

السميع: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[15].

الولي: ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[16] وسائر الصفات الأخرى المنتزعة

---

(1) الإخلاص: ٢.
(2) البروج: ٢٠.
(3) النمل: ٥٩.
(4) الحديد: ٢.
(5) الإخلاص: ١.
(6) الرعد: ١٣.
(7) الحشر: ٢٤.
(8) يوسف: ٦٤.
(9) البقرة: ٢٥٥.
(10) الفاتحة: ٣.
(11) الفاتحة: ٣.
(12) الأنعام: ١٦٤.
(13) الأعراف: ٥٤.
(14) الأنفال: ٣٩.
(15) البقرة: ١٣٧.
(16) البقرة: ٢٥٧.

من الأفعال الإلهية، كالخالق، الرازق، الرضا، الغضب، الإرادة، التكلم وغيرها، ونفي أي شرك له أو شبيه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1].

كما وردت الآيات العديدة في القرآن الكريم لبيان مراتب التوحيد والاستدلال على نفي الشرك في الخالقية، الربوبية، الألوهية والعبادة، نشير إلى بعض منها:

﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾[2].

﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ﴾[3].

﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾[4].

﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[5].

﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[6].

﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾[7].

﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾[8].

﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾[9].

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[10].

كما ورد الاستدلال، في العديد من الآيات، لنفي أي ولد لله وإثبات الصفات الجلالية له:

﴿مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾[11].

لا يُرى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ﴾[12].

---

(١) الشورى: ١٩.
(٢) ـ يونس: ٣٤.
(٣) سبأ: ٢٢.
(٤) الأنعام: ١٦٤.
(٥) آل عمران: ٦٢..
(٦) التوبة: ٣١.
(٧) مريم: ٣٦.
(٨) يونس: ١٨.
(٩) النحل: ٢٠.
(١٠)التوحيد: ٤.
(١١)الجن: ٣..
(١٢)الأنعام: ١٠٣.

لا يغفل: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[1].

لا يجهل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[2].

لا ينسى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[3].

لا يعجز عن شيء ولا يغلبه شيء: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[4].

لا يفنى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[5].

لا عبث لديه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾[6].

لا يأتيه الباطل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾[7].

لا يوصف باللعب: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾[8].

لا يظلم: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[9].

لا ينصب: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾[10].

ولو أننا انتقلنا من الآيات التي تناولت معرفة الله وبيان ذاته، وصفاته وأفعاله في سائر آيات القرآن الكريم، إلى مسألة معرفة المعاد، فإننا سوف نجد كمّاً هائلاً من الموضوعات التي تعرض لها القرآن الكريم. فقد ورد التعبير في القرآن الكريم عن الحياة المستقبلية لهذا الإنسان بتعابير متعددة: يوم القيامة، يوم الجمع، اليوم الآخر، يوم الخلود و... غير ذلك، وذلك

---

(1) البقرة: ٧٤.
(2) آل عمران: ٥.
(3) مريم: ٦٤.
(4) فاطر: ٤٤.
(5) القصص: ٨٨.
(6) المؤمنون: ١١٥.
(7) ص: ٢٧.
(8) الأنبياء: ١٨.
(9) آل عمران: ١٠٨.
(10) البقرة: ٢٥٥.



كقوله: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[1]، ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾[2]، ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ﴾[3] و﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُلُودِ﴾[4].

الموت في الرؤية القرآنية هو نهاية هذه الحياة الحسية للإنسان، ولذا يُقدّم القرآن الكريم تفسيراً جديداً لحقيقة الموت للعرب ولكل من ينكر اليوم الآخر، وهو ما عبّر عنه بـ (التوفي) وهو بمعنى الاستيفاء الكامل، وليس هو العدم والفناء: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ * قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾[5].

ويبين القرآن للمعاندين المنكرين ليوم القيامة بطريق برهاني إمكان تحقق المعاد ليرفع بذلك أي تردد قد يقع فيه الإنسان:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[6].

وكذلك يتحدث القرآن الكريم عن أن استمرار حياة الإنسان هو مما تستلزمه الحكمة والعدالة الإلهية:

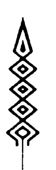
﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾[7].

ويضع الوحي الإلهي الإنسان أمام مجموعة ضخمة من المعارف التي

---

(١) الأنبياء: ٤٧.
(٢) البقرة: ١٧٧.
(٣) التغابن: ٩.
(٤) ق: ٣٤.
(٥) السجدة: ١٠.
(٦) يس: ٧٨ ـ ٧٩.
(٧) المؤمنون: ١١٥ ـ ١١٦.





تتعلق بمئات الموضوعات مما يرتبط بالحياة البرزخية، علامات نهاية الدنيا وبداية الحياة الآخرة، الحساب، الكتاب، تجسّم الأعمال، الميزان، الفصل بين أهل المحسن والمسيء، حال الجنة وأهلها والنعم التي لا توصف، جهنم، عذابها ودرجاتها، الخلود والشفاعة[1].

ولو تجاوزنا موضوع المعاد إلى المحور الثالث من مسائل الإلهيات أي النبوة، الوحي والارتباط الغيبي لله عز وجل مع الأنبياء، معجزات الأنبياء وعصمتهم وغيرها من المسائل كالملائكة وما هو موكول إليهم، الشياطين وتأثيرهم في حياة الإنسان، الجن وحياتهم وسلوكهم وحشرهم ونشرهم وغير ذلك من الأمور الغيبية التي لا طريق ليطلع عليها الإنسان إلا طريق الوحي.

وفي ما يرجع إلى الموضوعين الأخيرين، أي المسائل التي ترتبط بالمعاد وسائر أمثلة الغيب، هي متفرعة عن النظرة التي نحملها للمسألة الدينية الأساسية، أي الله عز وجل، صفاته وأفعاله.

فإن هذا الكلام يقوم على أساس أن الله، عز وجل، في الرؤية الكونية الإسلامية هو موجود عيني وليس هو موجوداً رمزيّاً أو نحوه مما لا يمكن التعرف عليه. وكذلك الحال في أصل المعاد فإن من يعتبر نفسه مؤمناً بالرؤية الكونية الإسلامية، ويرى أن القرآن الكريم هو كلام الله بلفظه ومعناه، أنزله لهداية الناس إلى ما فيه سعادتهم، فأنى له، بعد ذلك، أن يعتبر لغة النص الديني الإسلامي لغة رمزية؟ وذلك مع قطع النظر عن المطالبة بالدليل على أنها لغة رمزية؟ أفلا يعني الإلتزام بكونها لغة رمزية نفي المضمون القرآني؟ هل صفة الحياة، والعلم، والقدرة، والخير، والوحدانية.. غيرها من الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن هي رموز وليست تعابير صريحة واقعية؟ فعندما ينفي الله، عز وجل، عن نفسه

(١) انظر، مكارم شيرازي، بيام قرآن.



الظلم، والجهل، والعبث والباطل هل يكون ذلك تعبيراً رمزيّاً؟ هل ما تضمنه القرآن عن المعاد، والحشر، والحساب والكتاب، والجنة وجهنم كلها رموز؟ هل يمكن أن نقدّم مثل هذه النظرية عن كتاب الله فضلاً عن التسليم بها؟

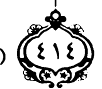
ج ـ الأسس العقلية والنقلية تدفع دعوى الرمزية في لغة الإلهيات

إننا وفي ظل الأصول العقلية المسلمة من كون الوجود ذا مراتب مشككة، وكون الوجود من المشتركات المعنوية مع تمايز واختلاف مصاديقه، على ما أفاده فلاسفة المسلمين، وكذلك على أساس ما نص عليه القرآن الكريم من تقسيم الآيات إلى محكمات ومتشابهات، وضرورة إرجاع المتشابهات إلى المحكمات وتأويلها، لا نجد أي مجال للقول بأن لغة القرآن هي لغة رمزية.

وكما هو معلوم لدينا فإن القول بأن الوجود مشترك معنوي هو من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية من البديهيات العقلية. أي إن لفظ الوجود وما يرادفه في سائر اللغات، له معنى واحد ينطبق على كافة المصاديق[١]. وذلك على الرغم من قول بعض المتكلمين من أصحاب التنزيه الذين التزموا بأن صفة الوجود متى أُطلقت على شيء أريد منها ذلك الشيء، ولذا لا يصح إطلاق الوجود الذي يُطلق على المخلوقات، على الله[٢]،

(١) مصباح يزدي، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص١٧، مطهري، مرتضى، أصول فلسفة وروش رئاليسم، ج٣، ص٢٨ ـ ٣٠ (الهامش)؛ السبزواري، الملا هادي، الرسائل، ص٦٠٥؛ الفياض اللاهيجي، الملا عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ص٢٨؛ الأسفار الأربعة، ج١، ص٣٥؛ شرح المقاصد، ج١، ص٣٠٧، الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية، ج١، ص١٨؛ ابن سينا، الإلهيات، كتاب الشفاء، المقالة١، الفصل٥، ص٣٤.

(٢) لمزيد تفصيل أنظر، آموزش فلسفة، ج١، ص٢٨٦؛ شرح مبسوط منظومة، ج١، ص٣٩.



فإن نظرية الاشتراك المفهومي بين وجود الله ووجود المخلوقات هي من النظريات المسلمة في الفلسفة الإسلامية.

وأما نظرية الاشتراك اللفظي والتمايز المفهومي بين وجود الله ووجود المخلوقات، مع قطع النظر عن لوازمه فتعود إلى الخلط بين المفهوم والمصداق؛ أي إن ما لا يقبل المقايسة بين الله، عز وجل، ومخلوقاته هو مصداق وجود الله، لا مفهوم وجوده. والاختلاف في المصاديق بالشدة والضعف والمراتب التشكيكية في عين الوحدة في أصل الوجود، لا يوجب اختلاف المفهوم. ولو كان معنى الوجود في الله، عز وجل، هو غير معنى الوجود في الممكنات للزم أن ينطبق نقيض المعنى في كل منهما على الآخر، لأنه لا ثالث يقبل الصدق في النقيضين. فكل شيء إما أن يكون إنساناً أو لا إنسان، ونقيض معنى الوجود في الممكنات هو العدم. فإذا لم ينسب الوجود، بالمعنى المقابل للعدم، إلى الله، فهذا يعني نسبة العدم إلى الله، ويكون الوجود المنسوب إليه من مصاديق العدم[1]!

كما أن لازم القول باختلاف الصفات التي تطلق على الله، عز وجل، عن الصفات التي تطلق على مخلوقاته، هو التعطيل المحض. بل إنكار أساس الاعتقاد بالمبدأ. ويرى الشيعة واتباعا منهم لتعاليم القرآن الكريم وروايات أهل بيت النبوة عليهم السلام أن معرفة الصفات الإلهية أمر ممكن. فمضافاً إلى التعاليم القرآنية وروايات رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام من المعلوم أن كافة الصفات الكمالية للمخلوقات من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة ونحوها، يمكن نسبتها إلى الله، عز وجل، بعد حذف جهات الإمكان فيها، وسلب ما فيه من نقص.

ففي الخطبة التوحيدية للإمام أمير المؤمنين عليه السلام المذكورة في نهج البلاغة، والتي تعرض لقسم منها في أصول الكافي وأوردها أيضاً في كتاب

(١) آموزش فلسفة، ص٢٨٦؛ وأيضاً، نهاية الحكمة، المرحلة الأولى الفصل الأول.



مصادر نهج البلاغة[1]، بيانٌ شافٍ ووافٍ لمعرفة الله. وهذه الخطبة الشريفة تفتح باباً لمعرفة الله وأسمائه وصفاته، ونورد هذه الخطبة هنا:

(ما وحَّده من كيَّفه، ولا حقيقتَه أصاب من مثَّله. ولا إياه عنى من شبَّهه. ولا صَمَدَه من أشار إليه وتوهَّمَه. كلُّ معروف بنفسه مصنوع. وكلُّ قائم في سواه معلول. فاعل لا باضطراب آلة. مقدِّر لا بجول فكرة. غنيٌّ لا باستفادة. لا تَصحَبُه الأوقات، ولا تَرفِدُه الأدوات، سبق الأوقاتَ كونُه، والعدمَ وجودُه والابتداءَ أزلُه. بتشعيره المشاعر عُرف أن لا مَشعَرَ له. وبمضادَّته بين الأمور عُرف أن لا ضدَّ له. وبمقارنته بين الأشياء عُرف أن لا قرين له. ضادَّ النور بالظلمة، والوضوحَ بالبُهمة والجمودَ بالبلل، والحَرور بالصَّرَد. مؤلِّف بين متعادياتها. مقارِنٌ بين متبايناتها، مقرِّبٌ بين متباعداتها. مفرِّقٌ بين متدانياتها، لا يُشمل بحدّ، ولا يُحسب بعدّ، وإنما تَحُدُّ الأدواتُ أنفسَها، وتشير الآلة إلى نظائرها. مَنَعَتْها «منذ» القدمية، وحَمَتْها «قد» الأزليةَ. وجنَّبتها «لولا» التكملةَ. بها تجلَّى صانعُها للعقول، وبها امتنع عن نظر العيون. لا يجري عليه السكون والحركة. وكيف يجري عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويَحْدُثُ فيه ما هو أحدثَه! إذاً لتفاوتت ذاته، ولَتجزَّأَ كُنهُه، ولامتنعَ من الأزل معناه. ولكان له وراءٌ إذ وُجِدَ له أمامٌ. ولالتمس التمامَ إذ لزمهُ النقصانُ. وإذاً لقامت آيةُ المصنوع فيه، ولتحول دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه. وخرج بسلطان الامتناع من أن يُؤثِّرَ فيه ما يؤثِّرُ في غيره. الذي لا يحول ولا يزول، ولا يجوز عليه الأفول. ولم يلد فيكونَ مولوداً، ولم يولد فيصيرَ محدوداً. جلَّ عن اتخاذ الأبناء، وطَهُرَ عن ملامسة النساء. لا تناله الأوهام فتقدرَه، ولا تتوهمه الفِطَنُ فتصورَه. ولا تدركُه الحواس فتحسَّه ولا تلمِسُه الأيدي فتمَسَّه. لا يتغير بحال، ولا يتبدل بالأحوال. ولا تبليه الليالي والأيام، ولا يغيره الضياء والظلام. ولا

(1) مصادر نهج البلاغة، ج٢، ص٤٧٥.

يوصَف بشيء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء. ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيرية والأبعاض. ولا يقال: له حد ولا نهاية، ولا انقطاع ولا غاية. ولا أن الأشياء تَحويه، فتُقلَّه أو تُهوِيَه، أو أن شيئاً يَحمِلُه فيُميلَه أو يعدِّلَه. ليس في الأشياء بِوالِج، ولا عنها بخارج. يُخْبِر لا بلسان ولَهَوات، ويسمع لا بخروق وأدوات. يقول ولا يلفِظُ، ويحفظ ولا يتحفظ، ويريد ولا يضمر. يحب ويرضى من غير رقة، ويبغض ويغضب من غير مشقة. يقول لمن أراد كونه كن فيكون. لا بصوت يُقرع، ولا بنداء يُسمع. وإنما كلامه سبحانه فِعْلٌ منه أنشأه ومثَّلَه، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً. لا يقال: كان بعد أن لم يكن فتجريَ عليه الصفات المحدَثات، ولا يكون بينها وبينه فصل، ولا له عليها فضل، فيستويَ الصانع والمصنوع، ويتكافأ المبتَدَعُ والبديع. خلق الخلائق على غير مثال خلا من غيره، ولم يستعن على خلقها بأحد من خلقه. وأنشأ الأرض فأمسكها من غير اشتغال. وأرساها على غير قرار. وأقامها بغير قوائم. ورفعها بغير دعائم. وحصَّنَها من الأَوَدِ والاعوجاج. ومنعها من التهافت والانفراج. أرسى أوتادها، وضرب أسدادَها، واستفاضَ عيونَها وخَدَّ أوديتَها. فلم يهِنْ ما بناه، ولا ضعف ما قَوَّاه. هو الظاهر عليها بسلطانه وعظمته، وهو الباطن لها بعلمه ومعرفته، والعالي على كل شيء منها بجلاله وعزته. لا يعجزه شيء منها طلبَه، ولا يمتنع عليه فيغلبَه، ولا يفوته السريع منها فيسبقَه، ولا يحتاج إلى ذي مال فيَرزُقَه. خضعت الأشياء له، وذلت مستكينة لعظمته، لا تستطيع الهرب من سلطانه إلى غيره فتمتنعَ من نفعه وضَرِّه، ولا كُفْءَ له فيكافئَه، ولا نظيرَ له فيساويَه. هو المفني لها بعد وجودُها، حتى يصير موجودها كمفقودها. وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها بأعجبَ من إنشائها واختراعها. وكيف لو اجتمع جميع حيوانها من طيرها وبهائمها، وما كان من مُراحها وسائمها، وأصنافِ أسناخِها وأجناسِها، ومتبلدةِ أممِها وأكياسها على إحداث بعوضة ما قدَرَتْ على



إحداثها، ولا عرفت كيف السبيل إلى إيجادها. ولتحيرت عقولها في علم ذلك وتاهت، وعجزت قواها وتناهت، ورجعت خاسئة حسيرة عارفة بأنها مقهورةٌ، مقرةً بالعجز عن إنشائها، مذعنة بالضعف عن إفنائها. وإن الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه. كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها. بلا وقت ولا مكان، ولا حين ولا زمان. عُدِمَت عند ذلك الآجال والأوقات، وزالت السِّنونُ والساعات. فلا شيء إلا الواحد القهار الذي إليه مصيرُ جميع الأمور. بلا قدرة منها كان ابتداءُ خلقِها، وبغير امتناع منها كان فناؤها. ولو قدرت على الامتناع دام بقاؤها. لم يتكاءدْهُ صُنعُ شيء منها إذ صنعه، ولم يَؤدْهُ منها خلق ما خلقه وبرأه. ولم يكونها لتشديد سلطان. ولا لخوفٍ من زوال ونقصان، ولا للاستعانة بها على نِدٍّ مكاثر، ولا للاحتراز بها من ضِدٍّ مُثاوِر. ولا للازدياد بها في مُلكِه، ولا لمكاثرة شريك في شِرْكِه. ولا لوحشة كانت منه فأراد أن يستأنس إليها. ثم هو يُفنيها بعد تكوينها، لا لسأمٍ دَخَلَ عليه في تصريفها وتدبيرها، ولا لراحة واصلة إليه. ولا لِثِقَلِ شيء منها عليه. لا يُمِلُّه طولُ بقائها فيدعوَه إلى سرعة إفنائها. لكنه سبحانه دبرها بلطفه، وأمسكها بأمره، وأتقنها بقدرته، ثم يعيدها بعد الفناء من غير حاجة منه إليها، ولا استعانة بشيء منها عليها، ولا لانصراف من حال وحشة إلى حال استئناس، ولا مِن حال جهل وعمى إلى حال عِلْمٍ والتماس. ولا مِن فقر وحاجة إلى غنى وكثرة. ولا من ذُلٍّ وضَعَة إلى عز وقدرة)[1].

وفي روايات أخرى، ورد في باب صفات الله، عز وجل: (يعلم لا كعِلمنا، ويقدِر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا..)[2]، (عالم لا كعلم العلماء...)[3].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة، ١٨٦.
(٢) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، ج١٩، ص٣٤٥، الهامش.
(٣) بحار الأنوار، ج٤، ص٢٤٥.

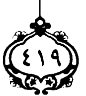


وعلى ما ذكر الشهيد المطهري فإن هذا هو الدليل على أن المخلوقات آية الحق، لأنها مظاهر الكمال الإلهي، ولو كان لهذه الحقائق معنيان فلن يكون أحدهما آية وعلامة على الآخر[1]. وبهذا اللحاظ، وعلى أساس هذه النزعة، أي الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود والتمايز المصداقي يمكن تفسير الصفات الميتافيزيقية لله ولا نقع في التعطيل الباطل ولا التشبيه. وأما في ما يرجع إلى الصفات الإنسانية كالرضا، الرحمة، المحبة، الغضب، الانتقام، المكر، القرب، التكلم، الفوقية... ونسبة العرش، الكرسي، اليد، الجنب، العند وأمثال ذلك، من سائر الصفات الجسمانية التي قد توهم نسبة النقصان إلى الله، فإن حلَّها يكون من خلال الرجوع إلى الأصل القائل بإرجاع المتشابهات إلى المحكمات، وذلك بالاعتماد على القرينة العقلية ومحكمات الكتاب: ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[2]؛ ﴿لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[3]؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[4]؛ ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ﴾[5]؛ ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾[6]؛ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[7]؛ ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[8].

د ـ نسبة الزمان في فعل الله

من المسائل التي تعرض لها القرآن الكريم، في ما يرتبط بفعل الله، نسبةُ الزمان إلى بعض الأفعال الإلهية، مع أن الله، عز وجل، فوق الزمان، وليس من الأمور الحادثة، وقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: (الحمد

(١) شرح مبسوط منظومة، ج١، ص٤٠.
(٢) المجادلة: ٢٢.
(٣) آل عمران: ١٥٧.
(٤) البقرة: ١٩٥.
(٥) الفتح: ٦.
(٦) المائدة: ٩٥.
(٧) ق: ١٦.
(٨) آل عمران: ٥٤.



لله الذي لم تسبق له حال حالاً، فيكونَ أولاً قبل أن يكون آخراً، ويكونَ ظاهراً قبل أن يكون باطناً...)[1].

إن الفعل الإلهي له نسبتان: إحداهما، نسبة إلى فعل الله، والفعل بهذا اللحاظ لا يكون مقيداً بزمان ولا مكان، وعليه قد يقال هنا، إنه مع كون فعل الله خارجاً عن الزمان، لأن الله لا يطرأ عليه تغيير بحكم العقل، فإن هذه التعابير سوف تكون بسبب ضيق اللغة، فنقول مثلاً: (لما خلق الله العالم)، وهذه التعابير ليست نصوصاً بل هي ظواهر، ولا بد من تأويلها؛ وذلك لأن الفعل الإلهي له متعلق آخر، وهو حاصل الفعل أي المخلوق، وهو تارة يكون مجرداً وأخرى يكون مادياً، وطبع الفعل المادي أن يتصف بالزمان والمكان، وأما المخلوق غير المادي فهو عار عن الزمان.

والقرآن الكريم ينسب نوعاً من العلم الذاتي إلى الله، عز وجل، وذلك قبل خلق المخلوقات، إذ قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2]، كما ينسب إليه نوعاً آخر من العلم، وهو العلم المقيد بالزمان: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾[3]، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾[4].

وهذه النسبة هي بلحاظ نفس الفعل. كما أنه قبل أن يخلق الله الخلق المعين لم يكن خالقاً بالفعل لهذا المخلوق، مع أنه قادر على خلقه، ففي العلم الفعلي الأمر كذلك، فما لم تقع الحادثة المحددة فهي لا موضوع لها حتى يقال إنّ العلم الإلهي تعلق بها أو لم يتعلق. فالعلم الفعلي منتزع من ذات الفعل. والعلم الفعلي بلحاظ المتعلقات المادية الزمانية يتصف بالزمان. ومن هذا القبيل اتصاف الله، عز وجل، بالسميع البصير. فإن هذا

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٦٥.
(٢) الملك: ١٤.
(٣) الأنفال: ٦٦.
(٤) محمد: ٣١.



بمعنى مفاد هذا العلم لحاظ متلقي العلم، أي إن الله لديه علم فعلي بالمسموعات والمبصرات[1].

وبعبارة أخرى، البحث عن المعنى في هذه الموارد والنسب هو من إرجاع المتشابهات إلى المحكمات وتأويل المتشابهات.

هـ ـ التعابير المجازية المتعلقة بالفعل الإلهي

ورد التعبير في القرآن الكريم عن النتائج المترتبة على الفعل الحسن أو القبيح الصادر عن الإنسان بتعابير متعددة مجازية وتعاقدية كالبيع والشراء، والعمل والأجرة، فهل العلاقة بين الفعل الذي نقوم به والنتائج المترتبة عليه هي علاقة تجارية؟ إن العلاقة بين الأعمال، وحتى الدوافع الإنسانية، وبين ما يترتب عليها من نتائج هي علاقة حقيقية، تكوينية وعينية. أي كما أن الماء، والغذاء والهواء المناسب تكون سبباً للنمو وظهور الثمر على الشجرة، وكما أن الآفات والسموم هي عامل موجب للموت، فإن العلاقة بين الأعمال الصالحة والنتائج الإيجابية المترتبة عليها في ما يرجع إلى مصير الإنسان، وبين الأعمال الطالحة والمنهي عنها وما يترتب عليها من نتائج حقيقية وخارجية، يعبِّر عنها الله، عز وجل، ببيان مجازي وبلغة التجارة، بيع وشراء، عمل وأجر[2] و... ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[3]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾[4].

---

(1) انظر، مصباح اليزدي، محمد تقي، معارف القرآن، ج١ ـ ٣، ص١٧٩ ـ ١٨٥، بتلخيص.
(2) معارف القرآن: ج١ ـ ٣، ص١٥٢ ـ ١٥٤.
(3) التوبة: ١١١.
(4) الصف: ١١.



وكما هو واضح فإن المراد من هذه التعابير ليس ظاهرَها ومفادَها الاستعمالي، بل لا بد من البحث، ومن خلال الرجوع إلى المحكمات والقرائن العقلية، عن تفسير الآيات المتشابهة والمجملة. وأما فيما يرجع إلى الأفعال الإلهية ودور العلل الثانوية التي لا دليلَ خاصّاً فيها على التأويل، فإن للشيعة الإمامية رأياً خاصّاً يعتمد على التعاليم الواردة عن أهل بيت النبي ﷺ. وهذه النظرية تقوم على أساس نظرية التوحيد في التأثير والاستقلال في الفعل الإلهي والشامل لكافة المخلوقات: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[1]؛ ﴿بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا﴾[2]؛ ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[3]؛ ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[4] كما أن هذه النظرية تؤمن بتأثير العلل الثانوية بحكم العقل وتصريح القرآن الكريم؛ ولذا يؤكد الشيعة على أن الإنسان له تأثير في ما يقوم به من فعل: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا﴾[5]؛ ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[6]؛ ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[7].

وبعبارة أخرى، هذا الرأي يعتمد على حمل كلٍّ من الطائفتين من الآيات على المعنى الحقيقي، ولكنه من خلال تقديم تحليل خاص للفاعلية، ونوكل أمر بيان ذلك إلى العالم الجليل آية الله مصباح اليزدي حيث ذكر:

(أحيانا يتوقف وجود ظاهرة معينة على عاملين يؤثران طوليّاً، وتنسب الظاهرة إليهما، لكن لا على أساس أنهما يكوّنان مجموعة واحدة، وكل

---

(١) الأنعام: ١٠١.
(٢) الرعد: ٣١.
(٣) الصافات: ٩٦.
(٤) الإنسان: ٣٠.
(٥) البقرة: ٢٢.
(٦) الأنعام: ٩٧.
(٧) الكهف: ٢٩.



منهما يكون بعداً من أبعاد تلك الظاهرة، وإنما هما يؤثران طوليّاً أي أن أحدهما يؤثر في الآخر.

فإذا قلنا: منح الله فلاناً رزقاً فإنه لا يعني إنكار دور العوامل الطبيعية في توفير هذا الرزق بحيث يكون نازلاً من عالم آخر. كلا إن الله يمنح الرزق بهذه الصورة وهي أن يقوم الفلاح بزراعة القمح، وتهطل الأمطار عليه وتشرق الشمس، فينضج، ويحمل إلى أجهزة خاصة...

ولدينا مثال من القرآن يثبت وجود أكثر من فاعل واحد طوليّاً، يقول تعالى: (الله يتوفى الأنفس) ويقول: (قل يتوفاكم ملك الموت)، إننا نتحدث عن رابطة طولية، فالمؤثر الحقيقي هو إرادة الله والآخرون كلهم مجار لتحقق تلك الإرادة... وجميع هذه التأثيرات لا تلغي تأثير الطبيعة، فهي لا تعني أن القلب لا يقف عن العمل، وأن المعدة لا تُستهلك، وأن الكبد لا ينهار عند الموت...

مع أن التنبيه على أن المثال عاجز عن بيان حقيقة الأفعال الإلهية (ولله المثل الأعلى)[1].

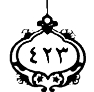
و ـ الظهر والبطن في القرآن

ورد في العديد من الروايات المنقولة عن طرق الفريقين أن للقرآن ظاهراً وباطناً. فقد ورد عن السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام وهو عن أجداده عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (له ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق)[2].

وورد عن جابر بن يزيد الجعفي عن الإمام الباقر عليه السلام قال: (إن للقرآن بطناً وللبطن بطن وله ظهر وللظهر ظهر)[3].

---

(١) معارف قرآن، ج١، ص١١٣ ـ ١١٥.
(٢) بحار الأنوار، ج٩٢، ص١٧.
(٣) المصدر نفسه، ج٨٩، ص٩١.

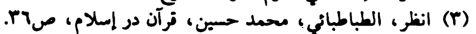


ونقل عن النبي ﷺ أنه قال: (ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلا وله حدّ، ولكل حد مطلع)[1].

وقد وردت العديد من الروايات عن العامة بهذا المضمون[2]. وهنا يأتي السؤال عن مفاد هذه الروايات، وأنها هل يصح أن تكون سبباً للقول بأن لغة القرآن هي لغة رمزية؟ لا يمكن أن يكون الجواب بالإيجاب؛ لأننا بعد التسليم بوجود مستويات متعددة طولية للقرآن، فلا يمكن خروج علاقة المعنى الظاهري بالمعنى الباطني عن قواعد اللغة وأطرها. بل نفهم من اللفظ كلا المعنيين الظاهري والباطني في طول بعضهما، فلا إرادة المعنى الظاهري تنفي إرادة المعنى الباطني، ولا إرادة المعنى الباطني تنفي إرادة المعنى الظاهري[3]. نعم الوصول إلى المعاني الباطنية يتوقف، مضافاً إلى الشروط العملية، على نوع من التجانس الروحي ـ العاطفي للباحث عن معاني القرآن مع الحقائق المتعالية.

ومن هنا قيل بأن كافة القضايا القرآنية ـ عدا تلك التي تكون من باب ضرب المثل، أو الكناية، أو قيام القرينة التي تدل على المجاز ـ هي ذات معان حقيقية. سواء ما كان راجعاً منها إلى الأسماء والصفات والأفعال الإلهية، أو ما كان من القضايا راجعاً إلى حياة الإنسان في هذه الدنيا، أو القضايا التي تتعلق بمصير الإنسان ومستقبله، وأشراط الساعة، وكيفية أفول النظام المادي، وإشراقة العالم الجديد، والحساب والكتاب، والميزان والحكم، والفصل بين المحسن والمسيء ـ ، والنعم واللذات للمحسنين، واللذّات للكافر والمسيء. وكذلك عرفنا كيف أن القول بوجود المجاز الخالي من المضمون المعرفي في القرآن اعتماداً على وجود المجاز الأدبي، لا دليل يدل عليه.

---

(١) البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج١، ص٢٠.
(٢) أنظر، الإتقان في علوم القرآن، النوع ٧٧.

(٣) انظر، الطباطبائي، محمد حسين، قرآن در إسلام، ص٣٦.





الفصل العاشر

لغة القرآن،
التأثير في عين الحكاية عن الواقع

١ ـ الحكاية عن الواقع في القرآن

من الموضوعات التي يقع البحث عنها في مجال الجمل القرآنية، أن القضايا القرآنية هل ترمي إلى بيان عالم الواقع، أو أنها ترمي إلى تحريك الشعور أو الفعل الخاص؟ أو أن قصد التوصيف والتحريك توأمان فيها؟

يمكننا وبنظرة إجمالية إلى أنواع الجمل القرآنية، تقسيمها إلى قسمين، الجمل الإخبارية والجمل الإنشائية. أما الجمل الإخبارية فهي الجمل التي تخبر عن واقع ما بشكل مباشر، أو تقوم بنفيه. وهذا الواقع قد يكون وجود شيء أو صفة أو حالة أو عدمها، وقد يكون الإخبار عن واقع مشهود أو عن واقع غيبي، سواء كان من الأمور المادية أو المجردة، عن الداخل الإنساني أو عن خالق الكون، من الحوادث التي وقعت في الماضي أو التي تقع الآن أو التي ستقع في المستقبل. وسواء كانت من ظواهر هذا العالم أو عالم الآخرة نحو: (الله موجود)، (الروح موجودة)، (الأرض كروية)، (الملائكة لا تُرى)، (الدعاء يبعث على الطمأنينة عند الإنسان)، (الرياضة مفيدة لصحة الإنسان) وأمثال ذلك. فإن كل جملة من هذه تتضمن إخباراً، وقد يكون مطابقاً للواقع وقد لا يكون، أي إنها قابلة للصدق والكذب، وهذه هي الصفة الأساسية في الجمل الخبرية.



وأما الجمل الإنشائية، فهي، كما يظهر من اسمها، تتضمن الإنشاء من أمر أي طلب القيام بفعل، ونهي أي طلب ترك فعل، واستفهام، تمنٍّ وترجٍّ، وتعجب وغير ذلك[1].

وقد توهم بعضهم ونظراً للاختلاف الموجود بين الجمل الخبرية والإنشائية، بأن الجمل الإنشائية لا ترتبط بالواقع لأنها لا توصف بالصدق والكذب، ولا سيما إنه لا بد، وطبقاً لقواعد المنطق، من وجود نوع من السنخية والاتحاد المعنوي بين المقدمات والنتيجة، وعليه لا يمكن الوصول إلى نتيجة إنشائية من مقدمات خبرية، ولا يمكن الوصول إلى (ما ينبغي) من (وجد).

٢ ـ أنواع الجمل القرآنية

سوف نستعرض بداية بعض النماذج من آيات القرآن الكريم. لنلحظ أن النظرة الأولية العامة لا تُبقي أي مجال للتردد في وجود كلا القسمين من الجمل الإخبارية والإنشائية.

فقد ورد في القرآن الكريم وصف الذات الإلهية وعالم الوجود، والدنيا والآخرة، والحوادث التاريخية والحالية والمستقبلية، والإنسان والموجودات الأخرى، والظواهر والسنن والقوانين التي لا تتغير والتي ترتبط بمصير الإنسان والعالم. وكذلك ورد في القرآن الأمر، النهي والاستفهام بكافة أقسامه، والتمني، والترجي، والنداء، والقسم، والشرط ونحو ذلك.

ولكن السؤال الذي ينشأ هنا، يرجع إلى أن الجمل القرآنية كافة مع تنوع موضوعاتها واختلاف التعابير فيها، هل هي جميعاً بصدد الحكاية عن الواقع وبيان الحقيقة؟ أم أن الغرض الأساسي الذي ترمي إليه هو تربية

(١) انظر، البرهان في علوم القرآن، ج٢، النوع، ٤٥.

الإنسان دون اهتمام بكون هذه الموضوعات واقعية، بنحو نجد في بعض الموضوعات أن الغرض هو الحكاية عن الواقع، وفي بعضها مجرد الإثارة والترغيب بفعل من الأفعال أو الغايات الخاصة؟

وهنا لا بد لأجل الوصول إلى الرأي الصحيح في الجواب، من الالتفات إلى أن الواقع في كل شيء تابع لما يقتضيه ذلك الشيء وحيثيته الوجودية، وطريق إثباته لا بد وأن يتناسب مع سنخ وجود ذلك الشيء. وعليه فلا يمكن لنا الاعتماد على مقياس واحد أو أدوات موحدة لإثبات واقعية الحقائق كافة. وعليه فلا فائدة من أن نتوقع أن نرى ملائكة الله التي تنصر المؤمنين، عند جهادهم العدو، بالعين المادية[1].

والملاحظة الأخرى التي يجدر بنا ذكرها هنا، هي أن الإنسان المسلم عند تلاوته أو تلقيه للقرآن، يرى نفسه في محضر الخطاب الإلهي والكلام الصادر عن الحقيقة الإلهية لأجل هداية عقله وروحه من ظلمة عالم الطبيعة إلى النور اللامتناهي؛ ولذا فإنه يشاهد في كل سطر حقيقة تنكشف أمامه ورسالة جديدة من كتاب المحبة الإلهية لهذا الإنسان.

٣ ـ بعض أوصاف القرآن

إن ملاحظة النص القرآني وما ورد فيه من صفات لهذا الكتاب الإلهي توصلنا إلى نتائج قيمة للغاية. فقد ورد في بعض هذه التعابير أن هذا القرآن والوحي الإلهي[2] المنزل على النبي ﷺ هو العلم: (مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ)[3] وورد في آيات عديدة أخرى أن الهدف من بعثة النبي ﷺ وإنزال كتاب الله هو (التزكية وتعليم الكتاب والحكمة): ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ

---

(١) الأنفال: ١٢.
(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن، ج١، ص٤٢٢.
(٣) البقرة: ١٤٥؛ الرعد: ٣٧.



﴿وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[1] و﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[2].

ومن الأوصاف الأخرى التي ورد وصف القرآن بها: (الفرقان)، (القول الفصل)، (التفصيل): ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[3]، ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾[4]، ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[5].

وكذلك ورد وصف القرآن بأنه (نور) و(كتاب مبين): ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ﴾[6]، ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾[7]. بصائر ومصدر للمعرفة[8] ﴿هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى﴾[9]. ومن جملة أوصاف القرآن الكريم أنه (برهان)، (بينة) و(هدى): ﴿فَقَدْ جَاءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى﴾[10]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا * فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾[11].

وفي آيات أخرى وصف الله، عز وجل، كتابه بأنه غير ذي عِوَج، أي

---

(١) آل عمران: ١٦٤؛ الجمعة: ٢.
(٢) البقرة: ١٥١.
(٣) الفرقان: ١.
(٤) الطارق: ١٣ ـ ١٤.
(٥) الأنعام: ٩٧.
(٦) الشورى: ٥٢.
(٧) المائدة: ١٥.
(٨) مجمع البيان في تفسير القرآن، م.س، ج٤، ص٧٩٠.
(٩) الأعراف: ٢٠٣.
(١٠) الأنعام: ١٥٧.
(١١) النساء: ١٧٤ ـ ١٧٥.



أنه عار عن الانحراف، وهاد إلى الحق[1]: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾[2].

وكذلك ورد وصف القرآن بأنه (ذكر)، (ذكرى)، (تذكرة)، (موعظة)، (بشير ونـذيـر): ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[3]، ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ﴾[4]، ﴿كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ﴾[5]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[6]، ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾[7].

إن الأمر المشترك الذي تدل عليه الآيات المذكورة هو أن رسالة القرآن تحمل صفة أنها تعكس الحقيقة، وتتضمن بُعداً معرفيّاً من جهة، كما أنها إنما أُنزلت لأجل هداية الإنسان من جهة أخرى. فمن الصفات الذاتية للقرآن الكريم، أنه بيان وهذا نابع من صفة كونه علماً، موجب للتزكية، متضمن للحكمة، به يميز الحق من الباطل، وبه يختم الكلام، نور، بصيرة، حجة بينة، هاد، منزَّه عن العِوَج، مذكِّر، منبِّه من الغفلة، وفيه عبرة. وهذه الصفات والخصائص كما تكون وصفاً لكتاب الله بتمامه، هي وصف لكل جزء أو آية من آياته.

من خلال ملاحظة هذا كله، نصل إلى النتيجة التالية: إن قصد بيان الواقع والمضمون الخاص[8]، والدعوة إلى التغيير والرقي المعنوي هما خصوصيتان لا تنفكان عن كافة القضايا القرآنية، سواء كانت خبرية أو إنشائية، مع تنوع أسلوب البناء في كلتا القضيتين؛ ففي القضايا الخبرية يكون الغرض المباشر هو بيان الواقع والمضمون الرسالي بشكل غير

---

(١) مجمع البيان، م.س، ج٨، ص٧٧٥.
(٢) الزمر: ٢٨.
(٣) ص: ٨٧.
(٤) الأنعام: ٩٠.
(٥) المدثر: ٥٤.
(٦) يونس: ٥٧.
(٧) فصلت: ٤.
(٨) يطلق الشهيد المطهري على هذا البعد، (الرؤية الكونية والمضمون الرسالي). راجع: (آشنائي با قرآن، ج١، ص٣٥.

مباشر؛ وأما في القضايا الإنشائية والتعليمية، فالغرض المباشر بيان المضمون الرسالي، وأما الغرض غير المباشر فهو بيان مبدأ هذا المضمون أو بيان غايته.

٤ ـ العلاقة بين ما ينبغي وما هو كائن

الأوامر والنواهي الإلهية أي (ما ينبغي) و(ما لا ينبغي) شرعاً، تندرج تحت الإنشاء سواء ما كان منها عبادياً أو حكماً أخلاقياً. وقد وقع البحث منذ القدم عن حقيقة العلاقة بين الجملة الإنشائية والواقع الخارجي، أي ما هو منشأ تعدد أنواع ما ينبغي؟ من أين نشأت؟ لمَ كانت؟ هل هي مجرد صدى لإحساساتنا؟ أو أن الضرورة الاجتماعية هي مبدأ جعلها؟ أو أن عقل الإنسان هو الذي أبدعها؟ أو أنها ترجع إلى الإرادة الإلهية؟ وكما لاحظنا فإن متعلق ما ينبغي وما لا ينبغي مختلف؛ ولذا يمكننا القول إنّ منشأ كل منهما مختلف. فالأفعال التي يقوم بها الإنسان كموجود مختار تنشأ من العلم والإرادة والطلب. فهو يعلم أنه لا بد له، للوقاية من البرد، من ارتداء ما يناسب ذلك من الثياب. ولأجل التخلص من الألم، لا بد له وأن يتناول الدواء. ولأجل أن يشبع، لا بد له من أن يتناول الطعام. وهكذا الحال في إقرار النظام، والأمن والوصول إلى حقوق متساوية، لا بد له من أن يخضع للقوانين الاجتماعية و... إلخ.

ومن ملاحظة هذه الأمثلة يظهر لنا أن بين فعل الفاعل، أي الإنسان، والنتيجة المترتبة على فعله، علاقة العلية والمعلولية والضرورة. فتحقُّق النتيجة خارجاً يتوقف على تحقق الفعل؛ ولذا كانت علاقة العلية والمعلولية والضرورة بين إيجاد الفعل من الفاعل المختار ووقوع النتيجة.

وبهذا يتضح أن ما ينبغي وما لا ينبغي شرعا يعود في جذره إلى هذه الضرورات العقلية، وهو دليل على الارتباط الخارجي بين الواقعيات التي يكتشفها العقل الإنساني وليست أمراً جعلياً. وعليه يتضح أيضاً أن بين فعل



الإنسان وتحقق النتيجة علاقة ضرورية، هي العلية والمعلولية، أي قياساً لوجود المعلول يكون وجود العلة ضروريّاً، فثمة ارتباط حقيقي بين الواقعيات، وهذا ما ورد التعبير الفلسفي عنه (الضرورة بالقياس إلى الغير).

ويمكننا القول بأن العلاقة بين الأوامر والنواهي وما ينبغي وما لا ينبغي شرعاً وبين النتائج المترتبة على ذلك، هي نفس تلك العلاقة. لما كانت الأوامر والنواهي تقوم على أساس المصالح والمفاسد الواقعية، كانت بشروطها الخاصة (مع نية القربة) عاملاً في توفير أرضية الكمال الإنساني. فالعلاقة بين الأحكام الشرعية وما يترتب عليها من نتائج هي علاقة مشابهة للعلاقة بين الأكل والشبع. ومفاد الأوامر (ما ينبغي) الشرعية هو أن الإنسان المختار لو أراد الوصول إلى الكمال المعنوي والرقي الوجودي، فلا بد له من تهيئة الظروف المناسبة لذلك بعلم وإرادة منه. وخصوصية الأحكام الشرعية هي أنها تكشف عن تلك العلاقة بين الأفعال والنتائج المترتبة عليها، من خلال العقل القطعي أو الوحي، حيث كان الوحي مرسلاً من قبل العارف بأسرار وجود الإنسان ومصالحه الواقعية.

٥ ـ خصوصيتان توأمتان في الرسالية والواقع في بعض الآيات

قد تكون الآية القرآنية منزلة بنحو الجملة الخبرية: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[1]. فإن من الواضح أن ظاهر هذه الجمل الشريفة هو لسان الإخبار، ولكن الروح الحاكمة عليها هي المضمون الرسالي الذي يدعو الروح الإنسانية إلى التنزه عن الآثام وعن التلوث بالمعاصي. وبعبارة أخرى إن هذه الآيات إنما تضمنت نوعين من الفعل (زكاها، دساها) وما يترتب على كلا الفعلين (الفلاح، الخسران) لأجل تحريك الفطرة الكامنة.

وبنظرة أخرى إلى الجمل الاستفهامية الواردة في القرآن الكريم نرى هذه الخصوصية أيضاً وهي أنها في عين حكايتها عن الواقع هي دعوة

(١) الشمس: ٩ و١٠.



للتعالي والرقي المعنوي، حتى في القضايا التي هي بحسب الظاهر ذات مورد محدد: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب﴾[1].

فالخطاب في هذه السورة وكما ذكر المفسرون هو لشخص النبي ﷺ والمراد منها بيان منزلة النبي والعناية الإلهية به، وبيان النحو الذي سارت عليه حياته فهو يحكي عن واقعة تاريخية؛ ولكن ما هي الحكمة في أن يتعرض القرآن، وهو الكتاب الخالد، لهذه المرحلة من تاريخ حياة النبي ﷺ؟ وبعبارة أخرى، بعد تسليمنا بأن القرآن (نور) و(هدى)، لا بد لنا من البحث عن المضمون الرسالي للإخبارات القرآنية. إننا، ومن خلال التدقيق في هذه الآيات، يتضح لنا أن النقطة الأساسية التي تملك بعداً تعليمياً، لا مجرد سرد تاريخي، والمستفاد من مضمون كافة آيات هذه السورة، هُما أن على الإنسان أن يتعب نفسه في عبادة الله والدعاء له؛ لأن الأمر كله إلى الله دون غيره[2]، وأما الأسباب الأخرى فإنها تعمل بإرادة وطلب منه.

والأمر نفسه نلاحظه بوضوح في نماذج أخرى من الآيات: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ﴾... ﴿كَذَٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ﴾... ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾... ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا﴾[3].

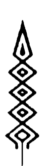
﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ﴾[4].

﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾[5].

---

(١) الشرح: ١ ـ ٨.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج٢٠، ص٣١٧.
(٣) المرسلات: ١٦ ـ ٢٥.
(٤) التوبة: ٥٢.
(٥) سبأ: ١٧.





﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾(1).

آيات التوحيد في عالم الدنيا

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾(2).

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾(3).

﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾(4).

﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾(5).

توصيف الله عز وجل

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(6).

---

(1) الصافات: ٩٥.
(2) العنكبوت: ٦١.
(3) العنكبوت: ٦٣.
(4) يونس: ٣١.
(5) يونس: ٣٤.
(6) الحشر: ٢٣ ـ ٢٤.



التوحيد الأفعالي

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾(1).

﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾(2).

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾(3).

السنن الإلهية

﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾(4).

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾(5).

علم الكون

﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ * وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(6).

مراحل خلقة الإنسان والتطور الإنساني

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا

---

(1) الإنسان: ٣٠؛ التكوير: ٢٩.
(2) الأنفال: ١٠
(3) الأنفال: ١٧.
(4) إبراهيم: ٧.
(5) الأعراف: ٩٦.
(6) الرعد: ٢ ـ ٤.



﴿ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ * ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾(1).

قصة بلعم بن باعورا

﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾(2).

مصير أبي لهب

﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ * مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ * سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ * وَٱمْرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ * فِى جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍۭ﴾(3).

وعلى ما ذكر ابن الأثير إنّ في فواصل هذه السورة جمال السجع مع الحقيقة النفسية(4).

قصة النجوى والصدقة المنسوخة

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ ۚ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ ۚ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾(5).

---

(1) المؤمنون: ١٢ ـ ١٦.
(2) الأعراف: ١٧٥ و١٧٦
(3) المسد: ١ ـ ٥.
(4) المثل السائر، تحقيق، احمد الحوفي، ص٢٧٥.
(5) المجادلة: ١٢ ـ ١٣



قصة الربا

﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۞ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾[1].

فالآية الكريمة وكما هو واضح تبيّن وبلهجة شديدة حكمة المنع من الربا؛ لأن الربا موجب لقيام الطبقية الاجتماعية، وتراكم الثروة بيد فئة محدودة وحرمان أكثر أفراد المجتمع. وكله خبط بحسب اللغة والمراد أنه لا يتمكن من حفظ توازنه عند المشي أو القيام. وفي الآية تشبيه لآكل الربا بالإنسان (المصروع) أو (المجنون) الذي لا يحفظ توازنه عندما يمشي.

وهنا يأتي السؤال: هل أن المراد من هذا الكلام هو بيان طريقة السلوك الاجتماعي الذي يكون عليه آكل الربا في الدنيا، حيث لا حجة منطقية له، بل ما يقوم به من فعل هو كفعل المجانين وعليه يكون هذا التعبير من باب الكناية أو التشبيه؟ أم أن بعض الأفعال الشيطانية والسلوك المنحرف هو السبب في نوع من الجنون الشيطاني واختلال التوازن النفسي وفقدان القدرة على تشخيص الحسن من القبيح؟ أم أن المراد بيان حال آكلي الربا في العالم الآخر وتجسم أعمالهم في الآخرة؟[2] لكل احتمال من هذه الاحتمالات مؤيد، ولكنها جميعها لا تنافي الحرمة الشديدة للربا الموجب للإخلال بالنظام الاجتماعي العادل.

ومع ذلك فإن بعضهم ذهب ودون أي دليل إلى أن مفاد آية حرمة الربا في القرآن الكريم ناظر إلى الربا الذي كان متعارفا في الجاهلية والذي كان

---

(١) البقرة: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٢) انظر، تفسير نمونه، ج٢، ص٢٧١ ـ ٢٧٢.



من الظلم الفاحش، وهذه النصوص لا تشمل الفوائد التي تتعامل بها البنوك والمؤسسات الاقتصادية اليوم[1]. وذهب بعضهم إلى أن مضمون الآية حوار مع العرب ومماشاة مع معتقداتهم وما يصدقون به من خرافات العصر الجاهلي، ولا تحكي الآية عن حقيقية خارجية[2]. ولكن ليس لهاتين الدعويين من دليل تستندان إليه. وكما تقدم منا فإن ملاحظة فلسفة تحريم الربا، مع التسليم بالتأثير الخارجي والحقيقي لأفعال الإنسان على مصيره ومستقبله، وكما تكرر التذكير به في القرآن الكريم، لا يُبقي أي مجال لما تقدم من هذه الاتجاهات.

أحداث الساعة وأشراطها

﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ * وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ * وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ * وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ * عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾[3].

﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ * وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ * وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ * وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ * وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ * وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ * وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ * وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ * وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ * وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ * وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ * عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾[4].

تجسم الأعمال وحضورها

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾[5].

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص٢١٣ ـ ٢١٥.
(٢) قبض وبسط تئور يك شريعت، ص٢٢١.
(٣) الانفطار: ١ ـ ٥.
(٤) التكوير: ١ ـ ١٤.
(٥) آل عمران: ٣٠.



شهادة الأعضاء والجوارح

﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾(1).

ساحة القيامة ومصير المحسن والمسيء

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ * وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ * عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ * تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً * تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ * لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ * لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ * وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ * لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ * لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً * فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ * فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ﴾(2).

النتيجة

إننا ومن خلال التأمل في الآيات التي أشرنا إليها كنماذج، ومع تصديقنا بالقرآن والإيمان بالله الواحد وكون هذا القرآن من كلام الله، نسأل هل من آية من الآيات المذكورة يمكن القول بأنها لا تتضمن أي بعد معرفي وواقعي؟ أو هل من آية من هذه الآيات لا تحمل مضموناً رسالياً وفيها هداية ودعوة إلى الحياة الأمثل لهذا الإنسان؟

إن خلاصة المدّعى الذي تقدّم منا الاستدلال له يتلخص: أولا، أن مؤدى كون القرآن كتاباً خالداً وبه خُتم كلام الله في سبيل هداية الإنسان، ومؤدى وصفه بأنه نور وهدى، أن يكون كل جزء من أجزاء هذا القرآن مشتملاً على ميزتين متقارنتين، فهو من جهة يعكس الحقيقة والواقع ومن جهة يحمل مضموناً رسالياً.

ثانياً، ورد في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام وصف القرآن بأنه كالشمس والقمر: (ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلا وله حد

---

(1) النور: ٢٤ و٢٥.
(2) الغاشية: ١ ـ ١٣.



ولكل حد مطلع، ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد يجري كما يجري الشمس والقمر)[1].

وفي رواية أخرى قال عليه السلام: (ولو أن الآية إذا أُنزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير أو شر)[2]. فمفاد هاتين الروايتين بيان كلا البعدين الواقعي والرسالي في القرآن الكريم.

ثالثاً، إن كافة العلماء والباحثين المسلمين يلتزمون، في أسباب النزول، بعموم اللفظ دون أن يكون خصوص السبب مانعاً من شمول المفاهيم القرآنية لكافة أفراد الإنسان. بل سيرة الصحابة والمفسرين قامت على عدم الالتزام بحصر مفاد الآية في مورد خاص مع ملاحظتهم لمورد النزول، بل جعلوا معيار ذلك عموم اللفظ.

ذكر الشيخ الطوسي في التبيان، بعد أن ذكر سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ﴾[3]، قال: على أنها لو نزلت في النجاشي أو من ذكر، لم يمنع ذلك من حملها على عمومها، في كل من أسلم من أهل الكتاب، لأن الآية قد تنزل على سبب وتكون عامة في كل من تتناوله[4].

وذكر الزمخشري في تفسير سورة الهُمَزَة: ويجوز أن يكون السبب خاصّاً والوعيد عامّاً ليتناول كل من باشر ذلك القبيح وليكون جارياً مجرى التعريض بالوارد فيه فإن ذلك أزجر له وأنكى فيه؛ وذلك كما في مثل ﴿وَيْلٌ

(١) بحار الأنوار، ج٩٢، ص٩٤، الرواية ٤٧.
(٢) المصدر نفسه، ج٢٤، ص٣٢٨، الرواية ٤٦.
(٣) آل عمران: ١٩٩.
(٤) التبيان في تفسير القرآن، ج٣، ص٩٣.



﴿لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ. . .﴾ حيث نزلت في أمية بن خلف، ولكنها تشمل كل من يحمل تلك الصفات[1].

رابعا، إنه قد ورد في العديد من آيات القرآن الكريم، أنه أنزل للناس كافة، ولا يختص بعصر ولا مصر. ولذا كان مما اختص به القرآن الكريم أنه ذو وجهين عام وخاص؛ فتنزيله على من كان عصر نزوله، وتأويله للناس كافة. نعم لبطونه مراتب وفهم جميع تأويله وكافة بطونه يختص به الراسخون في العلم. وبهذا يظهر، من خلال ملاحظة عموم المراد القرآني، أن مأدبة الله هذه، تتضمن بعداً معرفياً وآخر أخلاقياً.

ذكر العلامة الطباطبائي (قدس سره):

(اعلم أنك إذا تصفحت أخبار أئمة أهل البيت حق التصفح، في موارد العام والخاص والمطلق والمقيد من القرآن وجدتها كثيراً ما تستفيد من العام حكماً، ومن الخاص أعني العام مع المخصص حكماً آخر، فمن العام مثلاً الاستحباب كما هو الغالب، ومن الخاص الوجوب، وكذلك الحال في الكراهة والحرمة، وعلى هذا القياس. وهذا أحد أصول مفاتيح التفسير في الأخبار المنقولة عنهم، وعليه مدار جم غفير من أحاديثهم. ومن هنا يمكنك أن تستخرج منها في المعارف القرآنية قاعدتين: إحداهما: أن كل جملة وحدها، وهي مع كل قيد من قيودها تحكي عن حقيقة ثابتة من الحقائق أو حكم ثابت من الأحكام)[2].

فالأسئلة، والأحداث وأسباب نزول الآيات هي من باب الجري والانطباق على مصداق خاص، وليست بياناً لمعنى الآية، الذي يكون عاماً وشاملاً.

خامساً، إنه ورد صريحاً في آيات القرآن بيان أن الهدف من نزول

---

(1) الكشاف، ج٤، ص٢٨٣.
(2) الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٢٦٢.



القرآن هو التعليم والتربية أي إرشاد البشر وتزكيتهم وسوقهم نحو المقاصد الـربـانـيـة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1].

٦ ـ التاريخية ونفي صفة المضمون الواقعي عن القرآن

مقابل الاتجاه الذي يرى أن المضامين القرآنية تحكي عن الواقع وهي في الوقت نفسه تحوي مضموناً حيّاً دائماً، نشهد اليوم قيام اتجاه آخر في عدد واسع من النظريات التي ترى أن النصوص الدينية هي نصوص صرف تاريخية، ولا تحمل بعداً عقائدياً أو محتوى غير تاريخي وخالد.

فقد قام بعضهم، بعد تقسيمه للنصوص إلى ثلاثة أقسام، جعل قسماً منها عبارة عن مجرد شواهد تاريخية، قال:

(لكن من المؤكد أن هذه الأحكام الكثيرة قد أسقطها التطور التاريخي وألغاها حين سقطت العبودية نظاماً اجتماعيّاً اقتصادياً في جب الماضي التاريخي، وليس من الممكن والحال كذلك التمسك بأي من الدلالات السابقة، بل وليس من المجدي أيضاً التمسك بمغزى الموقف الإسلامي ـ كما يتضح من النصوص ـ من قضية العبودية إلا على سبيل الاستشهاد التاريخي لا غير).

وهكذا الحال في علاقة المسلمين مع غير المسلمين وأخذ الجزية منهم، فإنه يرى أنها وموارد أخرى يذكرها كالسحر، والحسد، والجن، والشيطان، تحكي عن وجود هذه المفاهيم والمعاني في أذهان العرب ولا تحكي عن كونها أموراً عينية خارجية. وكذلك من الأمثلة التي يطرحها مسألة الربا حيث يعتقد أن القرآن لا يعد من الربا سوى الربا الذي كان موجوداً في العصر الجاهلي، حيث كان من الظلم الفاحش، ولذا ورد

(١) الجمعة: ٢.



تحريمه، وهذه النصوص لا تشير إلى الفوائد التي تدفعها البنوك والمؤسسات الاقتصادية اليوم[١].

ومثل هذه النزعة نُقلت عن كاتب آخر (الجابري) في موضوع إرث النساء والمتعة فقد نقل عنه قوله: إن هذا كان لعلاج الوضع التاريخي ـ القبلي في بداية البعثة، ولا يشمل كافة المجتمعات ومختلف الظروف[٢].

نقد وتحليل

إن الإشكالية الأساسية التي يواجهها مثل هذا الرأي ترجع إلى النظرة التي يراها في الوحي. فإن هذا الرأي يسعى لتقليد الإصلاحيين الغربيين في نقدهم للكتاب المقدس بغرض القيام بإصلاح ديني في الإسلام، ولكنهم لا طريق لهم لذلك إلا بإلباس ذلك لباساً خاصّاً. إن هذا الاتجاه يعتمد في نظرته للوحي وللدين، على نظرة دنيوية بشرية، وأنه وليد التفكير البشري.

إن النقد الأساسي الذي يوجّه إلى مثل هذا الرأي هو في أنه عن علم أو جهل يجعل من كافة الحقائق أمراً خاضعاً للتجربة، ولذا يتمّ السعي في الموضوعات التي تعرض لها القرآن الكريم والتي تتنافى مع التجربة، للقول بأنها كانت من مقتضيات ثقافة ذلك العصر و... ليتم تأويلها.

وعلى ما عبّر به بعض الكتّاب المعاصرين، فإن ما يترتب على هذا الاتجاه هو إبطال النص الديني وأساس الدين وليس الاجتهاد أو منهج النقد العلمي[٣].

٧ ـ تقسيم المفاهيم الدينية إلى ذاتية وعرضية وتجاوز النص!

ذهب بعض الكتّاب بعد تقسيمه المضمون الديني إلى ذاتي وعرضي،

---

(١) انظر، نقد الخطاب الديني، ص٢١٠، ٢١٣ و٢١٥.

(٢) انظر، عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النص، ص٢٠٧، ٢٢٣ و٢٢٨.

(٣) المصدر نفسه.



إلى اعتبار الكثير من الموضوعات التي عالجتها النصوص الدينية من العرضيات، فأخرجها من ذات الدين[1]. فهو بعد أن يقوم بتوضيح مقدمة ترتبط بأنه ليس لدينا أي ذاتي خال من العرضيات، وعرضيات الدين هي عبارة عن اللغة العربية، وثقافة العرب، والتصورات، والتصديقات، والمفاهيم والنظريات التي استفاد منها الشارع، والحوادث التاريخية الواردة في الكتاب والسنة، والأسئلة الموجهة من قبل المؤمنين والمعاندين والأجوبة عنها، والأحكام الفقهية والشرائع الدينية، والجعل، والوضع، والتحريفات التي وقعت في الدين، واستعدادات المخاطبين. والإسلام هو إسلام بذاتياته لا بعرضياته.

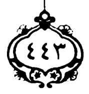
يرى مؤلف كتاب (بسط تجربة نبوي) أن الإسلام في قسمه الاعتقادي هو عين ذاتي الدين، وأما الإسلام التاريخي فهو عين عرضيات الدين، والمسلم هو من يتبع الاعتقاد بالذاتيات ويلتزم بها. وفي سبيل توضيح ذلك يقول:

إن بحثنا القبلي حول تعريف الدين لا فائدة منه، بل وكذلك البحث القبلي (الفلسفي) من الذهاب ناحية الذاتيات والعرضيات فإنه عبث[2]... ولا يُعلم، في ما خصّ مفهوم الله الحضوري، هل هو أمر لا يمكن اجتنابه في الدين أو لا؟ ما هو المعاد، وكيف يكون عليه عالم الآخرة؟ ما هي الأخلاق؟ ما هي العبادات؟[3].

... الدين قبل أن يخلق أي مفهوم جديد وأن يضيف تصورات، تصديقات، تشريعات جديدة وإحداث علاقة جديدة بين المفاهيم القديمة... وبعبارة أخرى إن نبي الإسلام ومن خلال ما وضعته الثقافة العربية أمامه من صناعات أمكن له أن يصنع بناء جديداً ينتسب إلى تلك الثقافة، وإلى

---

(١) بسط تجربة نبوي، ص٢٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٥ و٣٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٦.



البناءات الفكرية السابقة. وهذا معنى الأسلمة (بحسب تعبير ايزوتسو) فهو من جهة يتعلق بثقافة العرب والهوية القومية، ومن جهة أخرى يلبس ثوباً جديداً إسلامياً. وهذه الشفافية النصفية التي برزت بنحو شفاهي تبين لنا كيف تم تحميل الفكر القومي على عاتق الدين...[1]

ولكن الملاحظة الأهم والأدق هنا...أنّ التصديقات (القضايا والعبارات) هي أسيرة التصورات (المفاهيم، المفردات) ولذا فإن وجود تصورات معينة ومحدودة والأخذ بها سوف يجعل من نطاق العمل بالتصديقات محدوداً أيضاً. كما أن المواد الأولية للبناء تفرض نفسها على نوع البناء فتجعله مقيداً ومشروطاً بها وتسلب من المهندس والمقاول حريته...[2]

فالتعرض للنظريات العلمية في تلك المرحلة (الطب، والنجوم و...) في الكتاب والسنة كان أمراً بالعرض، لأن الشرع لم يأت لبيان ذلك... والفاصلة قصيرة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، أفلا يكون التعرض لبعض المسائل المتعلقة بالعلوم الإنسانية في الدين (السياسة، الاقتصاد...) كالعلوم؛ الطبيعية من العرضيات؟[3]

وكذلك من العرضيات كافة الأسئلة، والقصص والأحداث التي ورد ذكرها في القرآن والسنة، ولو أن هذه الأمور لم تحدث لمّا تعرَّض لها، وحيث إنها وُجِدت فلا تتعدى أن تكون أموراً عرضية. وبعبارة أخرى، إن القرآن، من الممكن أن يكون أزيد أو أقل مما هو عليه ويكون قرآنا أيضاً. وكما ورد في القرآن ﴿لَا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدة، ١٠١)...

وبعض الأحكام الفقهية والشرائع الدينية هي عرضية؛ إي إنها نتاج

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٧، ٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٦.



ومولود الأسئلة التي ولدت صدفة وقد لا تكون مطلوبة، وأيضا لجهة ما ذكره الغزالي في شفاء العليل والمستصفى وإحياء علوم الدين والشاطبي في الموافقات، من أن الفقه علم دنيوي، فإذاً هو عرضي. وكذلك الحال مع الشاه ولي الله الدهلوي في (حجة الله البالغة) ج١، ص٩٠، يرى من أحوال النبي الأكرم ﷺ وقومه، وهما أمران عرضيان، عاملين مؤثرين في تشريع الشريعة[1].

أما كون أكثر الأحكام الفقهية وحتى الضروريات، من الأمور العرضية، وهي كذلك فعلا، فهو مما لا شك فيه. بل حتى الصلاة والصوم تطابق مع القدرة المتوسطة للبشر...[2]

الحوادث التاريخية في الإسلام... انتخاب أبي بكر... علي عليه السلام وكون الأئمة اثني عشر إماماً من عرضيات الدين، فهذه من الأجزاء التاريخية للإسلام، وليست جزءًا من العقيدة الإسلامية، والإيمان يتعلق بالإسلام العقائدي لا التاريخي[3].

نقد وتقييم

١ ـ السؤال الأول الذي يُطرح هنا، هو حول عملية تقسيم الدين إلى ذاتي وعرضي، فما هو الدليل عليها؟ ما هو الأساس في هذا التقسيم؟ هل يعتمد ذلك على الدليل الشرعي؟ أو أنه عقلي ذوقي؟

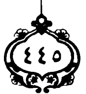
٢ ـ ما هو المراد من أنه لا وجود لذات مجردة؟ فإن كان المقصود أن مراد الشارع والله، عز وجل، ورد باللغة العربية، فالسؤال حينئذ: ما هو الدليل على أن اللغة توجب نقص مراد القائل؟ لا شك لدينا بأن الشارع لم يخترع لغة جديدة لبيان مضمون الوحي، بل قد بين مقاصده والمعاني

---

(١) المصدر نفسه، ص٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٩.



المرادة له ـ سواء كانت تصورات جديدة أو تصديقات كذلك ـ باستخدام اللغة الموجودة لدى البشر، ولكن هل يلزم من ذلك أن تكون الإرادة الإلهية محكومة للثقافة القائمة؟ فهل يعجز الوحي الإلهي عن بيان إيصال المضمون المراد له بالنحو الذي يصل به إلى هداية الناس؟ أو أن الثقافة هي وعاء تسير عليه الهداية الإلهية دون أن يكون لها أي أثر أمام المضامين التي تحمل الهداية الإلهية؟ فعندما يصف الله نفسه بلغة العرب، هل يعني ذلك أن تكون معرفة الله محكومة لثقافة المجتمع العربي في ذلك الزمان؟ أو أن الوحي يقوم بقلب تلك الثقافة من أساس، فيهدمها، ومجرد كون القرآن قد ورد بلغة العرب لا تأثير له في تلقي معاني الوحي؟

٣ ـ لماذا كان البحث عن تعريف الدين، وكذلك الذهاب نحو الذاتيات والعرضيات، في الدين أمراً لا فائدة منه، بل عبثي؟ فما هو طريق إثبات ذلك؟

٤ ـ إن مقولة أنه: (لا يُعلم أن مفهوم الله الحضوري هل هو أمر لا يمكن اجتنابه في الدين أو لا؟ ما هو المعاد وكيف يكون عليه عالم الآخرة؟ ما هي الأخلاق؟...) ألا تُعتبر نوعاً من المغالطة واستبدال الكلام الإسلامي بمسائل فلسفة الدين للمخاطب المسلم؟ ولو فرض أن الخلاف وقع حول الله، المعاد أو الأخلاق، فبأي دين يرتبط ذلك؟ أفلا ينبغي أن يُعلم ذلك؟ فهل تعدد الأديان بالخارج يُعتبر دليلاً على عدم إمكان الوصول إلى الواقع، أو في الأساس، لا وجود للواقع؟

٥ ـ اعتبر الكاتب في جزء آخر من كلامه أن التصديقات أسيرة للتصورات والمفاهيم. وأن العرضيات هي أمور مفروضة على الدين، خارجة عن الإسلام، بل هي حجاب وغبار يستر الإسلام الذاتي والحقيقي عن الإنسان. ولكن السؤال هنا عن القضايا الدينية الموحى بها ـ لو فرض أن كلامنا عن الوحي الإلهي لا عن مجرد المشاهدات الشخصية ـ كيف تقع أسيرة التصورات والمفاهيم؟ فإذا كان مبدأ الوحي هو الله القادر والعالم



على الإطلاق، فإنه حينئذ يكون محيطاً بكل شيء ولا يقع تحت تأثير المخلوقات، فهو يعرف كيف يمكنه أن يوصل رسالته التي فيها هداية الإنسان عن طريق وسائل التفاهم اللفظي بنحو يدركه الإنسان. وعليه، فحتى مع وجود نوع من الضيق في اللغة، فإنه يتمكن من بيان تلك الحقائق للإنسان، من خلال استعمال الكنايات، والتشبيهات والاستعارات والمتشابهات.

٦ ـ في موضع آخر من كلامه يرى الكاتب أن ورود بعض النظريات العلمية، في تلك المرحلة (الطب والنجوم و...) في الكتاب والسنة هو أمر عرضي. ثم يقوم بتعميم ذلك الحكم على العلوم الإنسانية. وهنا، من الجدير أن نطالبه بأن يقدّم لنا نظرية علمية كانت موجودة في ذلك العصر وقد صدقها القرآن، ولكن استبدلت تلك النظرية بنظرية أخرى، وأُبطلت دعوى القرآن؟ وعبارة أخرى، إن نسبة بعض النظريات العلمية في ذلك العصر إلى القرآن هي أول الكلام، والكاتب أخذ ذلك أخذ المسلمات، ثم بنى عليها. ثم إنّ جر ذلك من نظريات العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية، قبل أن يكون بحثاً علمياً، هو مجرد كلام شاعري: (الفاصلة قصيرة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية).

وكذلك يقوم الكاتب في موضع آخر من كلامه، بالاستشهاد بكلام الغزالي، والشاطبي والشاه ولي الله الدهلوي لاعتبار بعض الأحكام الفقهية والشرائع الدينية، وبسبب كون الفقه علماً دنيوياً، من العرضيات، ثم يتقدم خطوة كبيرة ليعتبر أن أكثر الأحكام الفقهية، حتى الضروريات كالصلاة الصوم و.. من العرضيات وذلك لأنها وضعت بمقتضى الاستعداد المتوسط لدى البشر.

ولو قطعنا النظر عن صحة وعدم صحة ما فهمه من كلام الغزالي، الشاطبي، والدهلوي، فإن كلام هؤلاء لا يؤدي إطلاقاً إلى اعتبار ضروريات الدين من العرضيات؟ ولذا فإن الغزالي، ولنفي كون معارف



القرآن زمانية، يقول: (والدليل على بقاء العموم أن الحجة في لفظ الشارع لا في السؤال والسبب)[1]. والذي يظهر لنا أن مؤلف (بسط تجربة نبوي) كان أسيراً لمجموعة من الفرضيات الخيالية، فاعتبر جملة من الأمور، مما أطلق عليها أنها ضرورية، عنوان أنها أمور عرضية، وبحسب قوله إنّ وجودها وعدمها لا تأثير له في أصل الدين.

والذي أظنه هنا، أن تلقيه لمفهوم الدين هنا، كان مساوياً لمفهوم (التجربة الدينية). فهو هنا نظير من يرى أن الايمان هو ما كان بالقلب، ولا دور للعمل. مع أن علماء الفريقين واتباعاً منهم للقرآن يرون أن الإيمان هو التصديق بالله، والمعاد، والنبوة والغيب مع العمل الصالح، وهو سبب صلاح الإنسان وصدق عنوان الإيمان.

والأمر الذي يجدر بنا التذكير به هنا هو أن مسألة كون الأحكام الفقهية على قدر الطاقة البشرية المتوسطة، مضافاً إلى أنها ليست أمراً جديداً، ما هو ارتباطها بمسألة عرضيات الدين؟ فهل كل ما يكون على قدر الطاقة المتوسطة للبشر يكون عرضيّاً؟ ولو كان الأمر كذلك فإن ميزان الاعتقاد والعلم بالله مختلف بين البشر ولا يمكن بالضرورة أن نفترض للعلم والاعتقاد حدّاً أكثريّاً مطلوباً من الجميع، أفلا يعني ذلك أن وجود الله أمر عرضي أيضا؟ نعم، هذا غير بعيد عن مباني هذا الكاتب، ولكن لا بد من توضيح أمر للقارئ العزيز، وهو أننا هل نتعامل مع مجموعة من المسائل لشخص ملحد حول فلسفة الدين، أو أننا نتعامل مع مجموعة من المسائل الكلامية لكاتب مسلم؟ إن ضرورة توضيح هذا الأمر تنطلق من لحاظ أن الإبهام في ذلك مستلزم لنوع من النفاق العظيم، ولا أتصور أن الكاتب، وبملاحظة ما عليه كافة أفراد المجتمع الإسلامي، يجرؤ على إظهار مكنوناته الداخلية في إنكار كافة المضامين الدينية، سواء كانت من أصول

(١) المستصفى من علم الأصول، ج٢، ص٦٠.

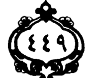
اعتقادية أو فروع تصنع انساناً متديناً، ولذا فإن اللجوء إلى الكلام الشعري واختلاق بعض المصطلحات هو قريب من النفاق.

٧ ـ مضافاً إلى ما تقدّم، يرى الكاتب في موضع آخر أن الأحداث التاريخية في الإسلام.. انتخاب أبي بكر، علي ﷺ وكون الأئمة اثني عشر، هو من العرضيات، وهي بتمامها من الإسلام التاريخي لا الإسلام العقيدي، وقال: إن الإيمان يتعلق بالإسلام العقيدي لا الإسلام التاريخي.

لقد وقع هذا الكاتب، بقصد منه أو بغير قصد، في مسألة إنكار الإمامة، والتي هي باتفاق الشيعة من المسائل الاعتقادية، وقد جعلها نظير انتخاب غير الأئمة من الإسلام التاريخي. هذا في الوقت الذي تطافرت عشرات الآيات والروايات والنقل التاريخي وأسباب النزول عند الشيعة والسنة، على أن مسألة الولاية وخلافة علي ﷺ هو أمر إلهي ونصب رباني، وأمر عقائدي، بنحو لا يبقى مجال للشك في ذلك[1].

٨ ـ تناول الكاتب في موضع آخر من كلامه مسألة حجم القرآن والمقدار اللازم وغير اللازم في حجم القرآن، فذكر أن جميع الأسئلة، والقصص، والأحداث التي تعرض لها القرآن هي أمور عرضية لا ترتبط بالإسلام الحقيقي... وأن القرآن يحمل استعداد أن يكون أكثر مما هو عليه أو أقلّ ويبقى عنوان القرآن صادقاً عليه؛ لأن القرآن قرآن بذاتياته لا بعرضياته. وهنا من المهم التعرض لأمر وهو: هل هذا البحث بحث فرضي حول القرآن، أو بحث فعلي؟ والسؤال الحقيقي هو أن ما ورد التعرض له في النص القرآني هل ورد التعرض له باعتبار أن له دوراً في الهداية أو لا؟ من الواضح أننا لو كنا ممن يسلم بأن القرآن هو عين كلام الله، فلا بد وأن نؤمن بأن كل ما جاء في القرآن إنما أُنزل لأن له دوراً في هداية الناس، وتعيين مقدار القرآن إنما كان على أساس العلم الإلهي، ولو أن العلم

(١) انظر، الأميني، عبد الحسين، الغدير.



والحكمة الإلهيين اقتضيا لزوم أن يكون القرآن أزيد مما هو عليه، أفلا يمكن لله عز وجل أن يطيل عمر النبي ﷺ ليكتمل حجم القرآن؟!

إن الذي يبدو لنا هو أن الكاتب، في مقولته هذه، يرى أن الله، عز وجل، كالبشر يتصف بالقصور، وأن الوحي الإلهي مساو للمعلومات البشرية بنحو يكون له، في كل يوم، وبتأثير من الحوادث التي تقع، كلامٌ جديدٌ وحديث مختلف!

وبعبارة أخرى، إنه يرى أن قيام المخاطبين بطرح أسئلة هو سبب نزول بعض آيات القرآن وأن الحوادث والقصص القرآنية لم تكن أمراً حصل بالصدفة، بل هي مفروضة على القرآن. وبهذا يرى أن الجزء الأكبر من القرآن هو من العرضيات، ولا اعتبار به وأنه لا يحمل أي مضمون أو عنصر معرفي للأجيال القادمة. ولا نعلم بعد هذه الفتوى الجديدة، أي مقدار من المضمون القرآني سوف يكون ذاتياً؟!

١٠ ـ ومن العجيب أن الكاتب يعتبر في موضع آخر أن ما ورد من تحريف في الدين هو من عرضيات الدين أيضاً! فهل يصح أن تكون تلك التحريفات التي صدرت عن بعض الجهلة أو المغرضين، من الدين، وهي لا علاقة لها بالدين إطلاقا ولا بالمشرع لهذا الدين؟! فكيف يمكن عدها جزءا من الدين وكيف يكون لها مكانة في عرضيات الدين؟ فهل يكفي أن يقوم الجهلة باعتبارها جزءًا من الدين لنعتبرها نحن من الدين؟!

١١ ـ في موضع آخر من كتابه، يرى الكاتب أن الاستعداد الذي يحمله المخاطَبون هو من عرضيات الدين. لا شك في أن التكاليف الأهلية والتشريعات التي يأمر بها دين الله، بغرض رقي هذا الإنسان، لا بد وأن تتناسب مع قدرات هذا الإنسان، وهي ليست كالرياضات الصعبة التي يمارسها المرتاضون، الباعثة على خلل الحياة المتعارفة للإنسان، والوقوع في العسر والحرج: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1].

(١) البقرة: ٢٨٧.

والرؤية التي يحملها القرآن هي في أن ميزان الكمال الإنساني لا يرتبط بمقدار ما يؤديه من أعمال، بل يرتبط بكيفية أدائه لها والدافع الداخلي الباعث له على الإتيان بها؛ ولكن يبقى السؤال عن الدين، لا سيما دين الإسلام، ومضمون الكتاب والسنة، هل يحتوي على الحد الأكثر الممكن للرقي البشري؟ أو أن تحقق هذا الحد الأكثر موكول إلى العقل والتجربة البشريين؟!

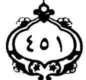
إن ما يبدو لنا هو أن هذه النظرية، وقبل أي شيء تتعارض مع نص القرآن الذي أطلق عليه الله، عز وجل، أنه نور وهدى، وأطلق عليه النبي ﷺ الثقل الأكبر، وأن التمسك به هو منشأ الاستقامة والسعادة الحقيقية للبشر، وأن التخلف عن اتباعه هو سبب كل ضلالة وضياع، وقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام:

اعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغِشّ، والهادي الذي لا يُضِلّ، والمحدِّث الذي لا يكذب. وما جالس هذا القرآنَ أحدٌ إلا قام عنه بزيادة أو نقصان: زيادة في هدى، أو نقصان في عمى. واعلموا أنه ليس على أحد بعد القرآن من فاقة، ولا لأحد قبل القرآن من غنى فاستشفوه من أدوائكم واستعينوا به على لأوائكم، فإن فيه شفاءً من أكبر الداء، وهو الكفر والنفاق والغي والضلال... إنه ما توجه العباد إلى الله بمثله[1].

وعلى ما عبّر به بعض الباحثين المعاصرين، فإن روح نصنا الديني، أي القرآن، هي روح حية وتحمل أجوبة، ولذا كانت استجابة لعصرها وكان للإنسان في كل عصر ومن خلال الاجتهاد العلمي الصحيح أن يتعامل معها، ولكن الاجتهاد لا يعني أن نغفل النص القرآني، بل من الضروري في الاجتهاد أن يكون للنص حضوره الفعال، وكذلك لطاقة الفكر الإنساني[2].

---

(١) نهج البلاغة، ١٧٦.
(٢) سلطة النص، ص٢٠٧، ٢٢٣ و٢٢٨.



وبهذا يتضح لنا أن الاتجاه الذي يريد أن يعبر عن الشكل اللغوي للنص الديني أي القرآن، لا يمكن أن يتلاءم مع الأصول التي ترجع إلى التصديق بالقرآن.

٨ ـ النص الديني والنظر إليه كظاهرة من الظواهر

ثمة اتجاه آخر شبيه بالاتجاه السابق، ينزع للنظر إلى الدين من زاوية علم الظاهرات (الفينومينولوجيا) وقد تبناه أحد الكتاب فقال:

(من وجهة نظر علم الظواهر التاريخية ـ بعنوان كونه منهجاً يمكن الاعتماد عليه في المعرفة الدينية ـ يشكل فصل ذاتيات الأديان عن عرضياتها أمراً ضرورياً. فالأوامر، والنواهي والقوانين تقع في دائرة الأمور العرضية في دين الإسلام؛ لأنها ترتبط بجهات خاصة من الحياة الاجتماعية)[١].

وذكر في موضع آخر:

(لا دليل لدينا على أن الأحكام التي بينها القرآن تحمل صفة الإلزام الشرعي للمسلمين اليوم. ونموذج ذلك القِصاص في القرآن فإنه شُرّع للحد من حالة الانتقام عند العرب في ذلك العصر، وليس من باب تعيين العقوبة الأبدية لجريمة القتل... وقطعيات الدين لا نصل إليها بمنهج داخلي في الدين بل بمنهج يكون خارج الدين وبعلم الظواهر ومن المعلوم أن ذاتيات كل دين هي هذه القطعيات. إن طريق معرفة الذاتي من العرضي لا يكون بالرجوع إلى الآيات والروايات، بل بعلم الظواهر التاريخية)[٢].

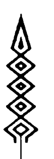
وفي موضع آخر قال:

(إن الأحكام الفقهية من الارتداد، والجهاد، والخلافة والإمامة والتي

---

(١) نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص١٠٥، ١٥٩ و٢٦٩
(٢) المصدر نفسه، ص١٧١ و٢٤٣.





تقوم على أساس عدم الحرية الدينية وعدم المشاركة السياسية للجميع في إدارة المجتمع طبقاً للتصور الجديد لها، أمر يمكن فهمه بملاحظة الأطر والواقع الفكري الذي كان حاكماً في الماضي، وأما مع تبدّل ذلك الواقع في العالم المعاصر، فإن تلك الأحكام تفقد بعدها العقلاني)[1].

نقد وتحليل

١ ـ إن أول ما يُسأل عنه في ما يُرجع إلى هذا الكلام، هو المعيار والملاك في اعتبار علم الظواهر هو المنهج الوحيد المقبول في المعرفة الدينية (بل لعله الوحيد الذي يحظى بالقبول)؟

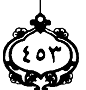
كما أن الكاتب لم يوضح لنا كيف نصل إلى قطعيات الدين من خلال اعتماد منهج علم الظواهر، دون الاجتهاد المبني على العقل البرهاني والمستند إلى الآيات والروايات! ولعل مراده أن مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾[2]، ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾[3]، ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾[4] وغيرها، لا مدلول لها، ولكن الدراسة التي تعتمد على علم الظواهر التاريخية تحمل الإجابة عن ذلك!

٢ ـ ذكر مقولة أن الأمر والنهي يرتبطان بجهة خاصة من الحياة الاجتماعية للإنسان، والتي هي أمر مرحلي غير دائمي. فهل كل أمر ونهي وطلب من الشارع هو كذلك؟ فهل العبادات التي شُرّعت لرقي هذه الروح الإنسانية هي أمر مرحلي؟ وهل يمكن اعتبار كل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية أمراً مرحلياً؟

٣ ـ من الدعاوى التي تبنّاها هذا الكاتب، أنه لا دليل لدينا على أن

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٦٤.
(٢) النساء: ٤٧.
(٣) لقمان: ١٣.
(٤) البقرة: ٢٥٥.



الأحكام المذكورة في القرآن تحمل صفة الإلزام الشرعي؛ ولا بد أن مراده من قوله (لا دليل) أنه لم يقم أي فيلسوف غربي بتأييد مثل هذه الأحكام! وإلا فإن كان مراده من نفس القرآن فإن الخطاب القرآني موجه صراحة إلى كافة العقلاء بحكم القصاص وأنه سببٌ لحياة الناس ولم يقيد خطابه هذا بخصوص العرب في ذلك الزمان: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ﴾[1]. وكذلك الحال في طريقة تعاطي الكاتب مع سائر القوانين التي هي باتفاق المسلمين أحكام مؤبدة، كما يظهر لنا أيضاً أن هذا الكاتب يميل لأن يُعتبر جزءًا من المستنيرين. ويميل الكاتب إلى مقولة العلماء الغربيين في اعتبارهم للأحكام الدينية كالارتداد، والجهاد والخلافة والإمامة ونحوها من المفاهيم التي لا تنسجم مع تفكيرهم الليبرالي، والتي تتنافى مع مصطلح الديمقراطية الغربية، أحكاماً ترتبط بالواقع الفكري الذي كان في الماضي مما لا يمكن فهمه الآن!

ولكن مع كمال أسفنا، لا بد لنا من أن نذكر أن النقطة الأساسية التي يريدها هذا الكاتب والصعوبة التي يواجهها هي في ما ذكره في موضع آخر في قوله: (المشكلة الأساسية أننا في هذا الوقت لا نملك إثباتاً قطعياً على حقانية أو بطلان دين ما)[2] ومن الطبيعي أن هذه اللاأدرية هي المانع الأساسي من التسليم بالشكل اللغوي للنص القرآني ثم مضمونه ومحتواه.

يذكر هذا الكاتب ضمن كلام له ما يأتي:

ما هو الدليل والمنطق الذي يفرض علينا أن نلتزم، بعد إمكان البحث مجدداً عن ما كان يُنظر إليه في عصر معين من عقائد مسلمة، وأخلاق مسلمة وأحكام مسلمة في الإسلام، وأننا لا يمكننا توسيع دائرة المسلّمات أو تضييقها؟ لا يمكننا أن نضيف إليها معنى جديداً (قراءة جديدة) لا مراتب مختلفة من المعرفة؟[3]

---

(١) البقرة: ١٧٩.
(٢) نقدي بر قرائت رسمي از دين، ص٨٣.
(٣) المصدر نفسه، ص٩٣.



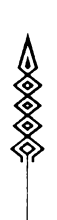
الخلاصة والنتيجة

يظهر مما تقدّم أن لغة القرآن ترتبط بمجالات متعددة، وهي تعتمد على لغة الإخبار، والإنشاء، والتوصيف، كما أنّها تُشكل سبباً لدفع المخاطب نحو التفكير، كما نجد فيه لغة الرمز، والتمثيل والحروف المقطعة؛ ولكن هذا كلّه خاضع للهدف الأساسي من لغة القرآن، وهي الحكاية عن الواقع والتعبير عنه، في سياق الاتجاه الأساسي في القرآن نحو سوق الإنسان إلى الحقيقة العينية وكماله الوجودي الممكن له؛ لأن الوحي الذي يعود إلى مبدأ الحقيقة وإلى الخالق بني على أساس الواقع الخارجي للحياة الإنسانية. ولأجل ذلك لم يقم أحد من علماء الإسلام حتى العرفاء وأهل التأويل وأتباع البواطن بنفي كون لغة القرآن لغة وردت لبيان الواقع. وقد تكرر في القرآن الكريم ذكر هذا الأمر صراحة إذ قال تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾، ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ * لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[1].



(١) الإسراء: ١٠٥.





الفصل الحادي عشر

منهج معرفة لغة القرآن

١ ـ منهج معرفة لغة القرآن

من الموضوعات التي لها أهميتها في مسألة لغة القرآن وفهم معناه، البحث عن أسلوب ومنهج معرفة لغة القرآن. وبعبارة أخرى، إننا متى أردنا التصدي لمعرفة لغة القرآن لا بد لنا أولاً من الإجابة عن السؤال الآتي: ما هو المنهج الذي نعتمده وعلى أساسه نريد فهم لغة القرآن؟ فهل نعتمد في ذلك على المنهج المعروف في اللغة؟ أو نعتمد على نفس ذلك النص لدراسته؟ أو على المنهج التجريبي بحسب قول بعضهم؟ أو علم الظواهر التاريخية؟ أو عن طريق الأثر الذي ينتجه النص في الحياة الاجتماعية؟ أو من خلال القيام بعملية تلفيق بين هذه المناهج بحسب الموضوعات المناسبة لها؟

٢ ـ المعرفة العقلية للغة عن طريق معرفة القائل

بعد تسليمنا بوجود الله خارجاً وهو الكمال المطلق، خالق الكون والإنسان، لا يمكننا المناقشة في القاعدة العقلية التي ترى أن فلسفة ضرورة الوحي وبعثة الأنبياء ترجع إلى فلسفة خلق هذا الإنسان، أي وصوله إلى كماله، عن معرفة واختيار. وبهذا نتمكن، ومن خلال التأمل العقلي بصفات الله وأفعاله، أن نعرف الحال التي عليها كلامه ولغة الوحي.



فعندما نسلّم بأن القرآن كلام الله، فمن الطبيعي أن يكون هذا الكلام انعكاساً لخصوصيات القائل، وإن كان المخاطَب هو الإنسان. ولذا كان خلو القرآن وتنزيهه من التهافت أو التناقض دليلاً على كونه من عند الله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1].

من جهة أخرى، يمكننا أن نصل إلى هذا الأمر من خلال ملاحظة النص القرآني. قال الإمام الخميني: (إن علينا ـ وفضلاً عن البحث العقلي والبرهاني الذي يوصلنا إلى فهم الهدف من التنزيل ـ أن نستل على هذا الهدف من الكتاب ذاته، فمصنّف الكتاب أعرف بأهدافه ومقاصده...فقد وصفه بأنه كتاب هداية: ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ـ البقرة .... فهو الكتاب الفريد في السلوك إلى الله، والوتر في تهذيب النفوس وفي الآداب والسنن الإلهية والوسيلة العظمى للارتباط بين الخالق والخلق، والعروة الوثقى والحبل المتين للتمسك بعزّ الربوبية... إنما هو كتاب لإحياء القلوب بحياة العلم والمعارف الإلهية السرمدية)[2].

وذكر العلامة الطباطبائي في تفسيره للآية التي عددت أنواع الوحي وهي الآية ٥١ من سورة الشورى:

وقوله: (إنه علي حكيم) تعليل لمضمون الآية فهو تعالى لعلوه عن الخلق والنظام الحاكم فيهم، يجل أن يكلمهم كما يكلم بعضهم بعضاً، ولعلوه وحكمته، يكلمهم بما اختار من الوحي وذلك أن هداية كل نوع إلى سعادته، من شأنه تعالى، كما قال: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[3]، وقال: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾[4]، وسعادة الإنسان الذي

---

(١) النساء: ٨٣.

(٢) الخميني، السيد روح الله، آداب الصلاة، ص١٩٣ و٢٠٣؛ (المصدر بالعربية، الآداب المعنوية للصلاة، ص٢٩٩ ـ ٣٠٠، الناشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني).

(٣) طه: ٥٠.

(٤) النحل: ٩.

يسلك سبيل سعادته بالشعور والعلم في إعلام سعادته والدلالة إلى سنة الحياة التي تنتهي إليها، ولا يكفي في ذلك العقل الذي من شأنه الخطأ والإصابة، فاختار سبحانه لذلك طريق الوحي الذي لا يخطئ البتة[1].

وذكر ذلك أيضاً في بيان وصفه تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ في ذيل الآية الكريمة: ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾[2].

٣ ـ معرفة لغة النص بلحاظ الغرض من النص

عندما يقوم صاحب أي صنعة بتقديم مقترح ما أو تنفيذه، فإن القاعدة العقلائية تحكم بأن يُسأل عن الهدف الذي ينشده من ذلك؟ ولا معنى لأن نسأل الآخرين عن ذلك، ولا نسأل نفس ذلك الصانع.

وعليه فمتى أحرزنا أن صاحب النص القرآني هو الله، عز وجل، فلا بد من اتباع هذه الطريقة العقلائية لنسأل عن الهدف من إنزال هذا القرآن؛ فإنّ معرفة الهدف من إنزال القرآن له دور أساسي في معرفة لغة القرآن.

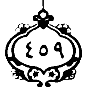
ولذا اتجه الشهيد المطهري إلى أننا، وبملاحظة الآيات التي وردت لبيان الغرض من إنزال القرآن، يُمكننا الوصول إلى أن لغة القرآن تتضمن بُعداً معرفيّاً وتعليميّاً وآخر تربويّاً أخلاقيّاً، قال الشهيد المطهري:

(يرى القرآن أن رسالته هي إخراج الناس من الظلمات إلى النور: ﴿الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[3] و﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[4].

فقد جعل القرآن الكريم التعليمَ والتربية غرضين له، ولذا كان حاوياً على لغة التعليم ولغة التزكية. فإحدى وظائف القرآن الكريم التعليم؛ وذلك

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١٨، ص٧٤.
(٢) فصلت: ٤٢.
(٣) ابراهيم: ١.
(٤) ص: ٢٩.



لأن خطاب القرآن للمخاطَب يعتمد على لغة المنطق والاستدلال. وللقرآن، مضافاً إلى هذه اللغة، لغة أخرى ـ لما كان المخاطب فيها ليس هو العقل بل القلب ـ وهذه اللغة الثانية هي لغة الإحساس. ومن يريد أن يتعرف على القرآن ويأنس به لا بد وأن يتعلم كلتا اللغتين ويعتمد عليهما إلى جنب بعضهما البعض. والفصل بينهما هو سبب الوقوع في الخطأ والاشتباه، وهو سبب للضرر والخسارة)[1].

٤ ـ معرفة لغة النص من خلال ملاحظة خصوصيات النص

من الطرق التي يمكن الاستفادة منها لمعرفة لغة القرآن، التعرف على صفات القرآن والخصوصيات الحاكمة على النص. أما صفات القرآن التي يمكن ملاحظتها من خلال الرجوع إلى آيات القرآن فهي عديدة: هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان (البقرة، ١٨٥)، كتاب مبين (يوسف، ١)، القول الثقيل (المزمل، ٥)، الموعظة (يونس، ٥٧) البينة والهدى (الأنعام، ١٥٧) البرهان (النساء، ١٧٣)، بصائر (الجاثية، ٢٠)، الآية (آل عمران، ٥٨) الحق (فاطر، ٣١) لا ريب فيه (البقرة، ٢)، القول الفصل (الطارق، ١٣) المهيمن على سائر الكتب (المائدة، ٤٨) لا يأتيه الباطل من يديه ولا من خلفه (فصلت، ٤١ ـ ٤٤).

لا شك في أن الصفات التي وصف بها هذا الكتاب الإلهي نفسه، تساعد، وبشكل كبير، على التقدم نحو معرفة لغة القرآن. فعندما يكون القرآن هدى للناس كافة فهذا يعني أن دائرة مخاطبيه تشمل النوع الإنساني، وأن رسالته لهداية الناس كافة، إلى ما فيه سعادتهم بدون أن يختص ذلك بطائفة من الناس أو بنوع خاص منهم. ولذا كان لا بد للغة القرآن ومستوى بيانه أن يكون بنحو يستفيد منه الجميع.

إن كون القرآن بياناً كما ورد في العديد من الآيات، يحكي عن واقع

(١) آشنائي با قرآن، ج١ و٢، ص٣٣ ـ ٣٥.



كون القرآن بيّناً واضحاً في نفسه ومبيّناً موضحاً لغيره من خلال ما ضمنه الله تعالى من المعارف الإلهية[1]. ولذا لا يُمكننا أن ننسب إلى القرآن تهمة كونه أمراً باعثاً على الحيرة، والاضطراب والغموض، ولا يحكي عن الواقع. والقرآن في عين كونه بياناً ونوراً، هو قول إلهي ثقيل يحمل حقائق راقية، ولذا فإن فهمه وتلقيه والعمل به[2]، تستدعي وجود استعدادات مناسبة وإرادة قوية. وعليه فالقرآن ـ في الوقت الذي يملك من الوضوح والمعارف الدرجة التي تكون فيها الهداية مبذولة للناس كافة ـ فإنّه في درجة لا متناهية أيضاً من الهداية لطالبي الكمال، بنحو يكفل لهم الوصول إلى تلك الكمالات اللامتناهية، ولذا كان قولاً ثقيلاً.

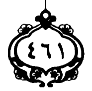
وعندما يكون القرآن بصائر، وموعظة، وبينة وهدى، وآية وبرهاناً إلهيّاً، فهذا يعني أن لغته هي لغة الاستدلال، ولها تأثيرها الاقناعي في عقل الإنسان، فكره وقلبه، كما أن ما يحمله من معارف هو سبب يقظة الفكر وتصديق ذهن المخاطب وورحه.

عندما يكون القرآن حقّاً، لا ريب فيه، لا يحوي تناقضاً، وهو فصل الخطاب، وقول فصل، فهذا يعني أنه منزه عن كل عيب، من إيهام، وإبهام، ومن أن يختلط بالعرضيات التي تفرض نفسها؛ لأنه معيار الفصل بين الحق والباطل لكل من يسعى لمعرفة الحقيقة[3]. ولذا لا يمكن أن نصل إلى استظهارات متهافتة من النص القرآني، وتكون هي كافة مرادة له.

وفي ظل واقع كون القرآن مهيمناً على الكتب السابقة، وكونه كلاماً إلهيّاً خالداً، لا يمكن لنا أن نفترض أن الطرق جميعها حق. وعليه كانت نسبة التعددية، إلى كتاب الله، انحرافاً ذهب إليه بعضهم تقليداً منه لثقافة الغرب بعد عصر النهضة، فألصق ذلك بكتاب الله.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص٧٤.
(٢) المصدر نفسه، ج٢٠، ص٦١.
(٣) المصدر نفسه، ج٢٠، ص٢٦١.



٥ ـ معرفة لغة القرآن عبر معرفة مخاطبيه

من الطرق التي يمكن من خلالها معرفة لغة القرآن، معرفة المخاطبين بهذا القرآن. فمن الطبيعي جدا أن نصّاً لو كان مخاطبوه من فئة خاصة، كالعلماء، والعرفاء، الفلاسفة، أو من قوم بعينهم، أو شعب خاص، أو عرق محدد، لا بد وأن تتناسب لغته مع مخاطبيه أولئك. وأما لو كانت رسالة الدين للنوع الإنساني بعيداً عن الخصوصيات العارضة عليه، فلا بد وأن تكون لغة هذا الدين مناسبة لهذا العرض العريض من المخاطبين.

ولو أننا استنطقنا القرآن عن مخاطبيه، من هم؟ ولمن يوجه القرآن رسالته التي يحتوي عليها؟ وهل مخاطَبُه من طبقة خاصة؟ أو أن مخاطبه هم الناس كافة؟ فإن الجواب الواضح عن ذلك هو أن القرآن هو كتاب هدى للناس كافة، مهما كان جنسهم أو عرقهم أو دورهم وهو يدعوهم كافة إلى معرفة الحقيقة والرقي، وذلك ضمن أساليب مختلفة، فيدعوهم إلى الله تعالى، تارة بلغة الرحمة، وأخرى بلغة العتاب والإنذار:

﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾(١)؛

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ۞ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱعْتَصَمُوا۟ بِهِۦ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِى رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾(٢).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾(٣).

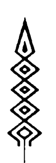
﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ﴾(٤).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ﴾(٥).

---

(١) النساء: ١٧٤ ـ ١٧٥.
(٢) آل عمران: ١٣٨.
(٣) يونس: ٥٧.
(٤) ص: ٨٧.
(٥) الانفطار: ٦.





فإن نتيجة هذا النوع من الخطاب القرآني العام، هي أن يكون ذا لغة متعددة المستويات، فهي خطاب للناس كافة، مهما كان لونهم أو عرقهم أو صنفهم.

٦ ـ معرفة لغة القرآن بملاحظة مضمون النص

إن النزعة الحاكمة على الرؤية القرآنية لعالم الوجود تعتمد على النظرة الواقعية. والله، عز وجل، على أساس هذه النظرة هو الواقع المحض والإله الواحد، وهو أساس كل ما في الوجود وكل ما في عالم الإمكان، بكافة مراتبه من طولية وعرضية.

لا ينحصر عالم الوجود طبقاً للرؤية القرآنية هذه بالموجود المادي، بل عالم الوجود يتسع لنوعين، العالم المادي، أي عالم الشهادة، والعالم غير المادي أي عالم الغيب، وعالم المادة ضيّقٌ جدّاً إذا قيس بعالم ما وراء المادة. ولذا يدعو القرآن الإنسان إلى الإيمان بذلك العالم: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[1].

فالقرآن يرى في النظام الموجود في الكون، نظاماً يحمل هدفاً وغاية، يسير بنحو متوازن من الله وإليه. وعلى أساس هذه الرؤية يكون الإنسان كالمسافر الذي يريد الوصول إلى مكان خاص مع أنه يتحرك ضمن قافلة الوجود كلها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[2].

والقرآن، في الوقت الذي يستخدم فيه تلك المفاهيم الحاكمة على المحيط الفكري والثقافي للبشر، يضيف إليها بعض المفاهيم اللغوية الجديدة من الغيب، الشهادة، الله، الملائكة، العرش، الكرسي، اللوح، القلم، الوحي، الإعجاز، الجنة، جهنم، البرزخ، التوحيد، الشرك، الإيمان، الكفر، النفاق، التقوى، التوكل، التوبة، الشفاعة، الصلاة،

---

(١) البقرة: ٣.

(٢) الانشقاق: ٦.



الصيام، الجهاد، وغير ذلك، حيث إن قسماً من هذه المفاهيم يرجع إلى ما وراء الطبيعة وعالم غير المادة، أو يكون انتزاعياً ومجرداً. ومن الواضح أنّ هذه الآفاق المتعددة ليست على مستوى واحد.

٧ ـ معرفة لغة القرآن من خلال المنهج التجريبي

علمنا مما سبق، أنّ أحد المناهج المعتمدة للتعرف على لغة القرآن، ودراسة أهدافه وخصوصياته الداخلية، ومعرفة لغة النص وطريقة فهمه من خلال ما يذكره المتكلم، هو من الطرق العقلائية حيث يتم التعرف على أقوال الشخص من خلال ملاحظة خصوصيات كلامه واللغة التي يعتمد وطريقه فهم مراده.

ولكن ههنا نظرية أخرى ترى أولاً أن النص القرآني هو نتاج ثقافي ويتصف بأوصاف بشرية، فهو خاضع لنظريات علم اللغة والهرمنيوطيقا البشرية[١].

وعلى أساس هذه النظرية، فإن الطريقة الوحيدة الصحيحة للتعامل مع القرآن، هي في وضعه داخل الأطر الثقافية والفكرية والتعرف على مضامينه من خلال المنهج التجريبي والأمبريقي. وبهذه الطريقة يمكن الوصول من البحث عن الحقائق، إلى فهم علمي لظاهرة النص. وبعبارة أخرى، فإن طريقة فهم القرآن هي المنهج التجريبي لا المنهج الميتافيزيقي والمثالي[٢].

مضافاً إلى أن هذه النظرية ترى أن الاعتماد على المنهج المعروف، في دراسة الدين، لا فائدة منه[٣]، وترى أنّ على كل مفسرٍ أن يكون له رأيه الخاص في اللغة والنص الذي يريد تفسيره، وهذا الرأي لا يمكن أن يعتمد

(١) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ٢٤ و٩٣ و٩٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٣ ـ ٢٤.
(٣) بسط تجربة نبوي، ص٣٥.





فيه على نفس النص لأنه يستلزم الدور..[1] وكذلك تطرح هذه النظرية السؤال التالي بصيغة الاستفهام الاستنكاري: كيف يمكننا أن نقتبس منهجاً علمياً أو فلسفياً من الدين؟[2]

نقد وتحليل

من الواضح جدّاً أن الحقائق التي اشتمل عليها القرآن هي ناظرة إلى الواقع الخارجي في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان في عصر النزول، ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن يكون محتواه والمستوى الذي يتضمنه من الهداية، خاضعاً لتأثير ثقافة مخاطَبيه وفكرهم ومعتقداتهم وسلوكهم. من جهة أخرى، لم يوضح أصحاب هذه النظرية مرادهم من أن المنهج التجريبي هو المنهج الوحيد الذي يمكن من خلاله فهم النص الديني. فهل كافة المفاهيم الواردة في القرآن يمكن تحليلها من خلال المنهج التجريبي؟ ولو عالج القرآن موضوعاً مما لا تناله يد التجربة، فلا بد من جعله في معرض النقد والإنكار، أو اعتباره من باب مماشاة القرآن مع معتقدات القوم، وهو خارج عن أن يكون محتوى قرآنيا! في الوقت الذي يرى القرآن الكريم أن من الصفات التي يختص بها المؤمنون هي الإيمان بالغيب وتقسيمه العالم إلى عالمي الغيب والشهادة.

من غير الواضح لنا أن الكاتب المذكور، ومن يشاطره الرأي كيف يعالجون مفهوم الغيب ومصاديقه من خلال المنهج التجريبي؟ ومن جهة أخرى، نسأل عن دور العقل البديهي والبرهاني طبقاً لهذه النظرية، وهل له دور في عملية فهم النص الديني؟

وكذلك الحال في مقولة أن اقتباس المنهج من نفس النص الديني مستلزم للدور، فإنها لا دليل عليها؛ إذ كيف يكون منهج معرفة لغة،

---

(١) سروش، عبد الكريم، مجلة فرا راه، العدد١، ص١٠.

(٢) فربه تر أز ايديولوجي، ص٥٨.



وطريقة فهم كلام المتكلم، بالرجوع إلى كلماته وملاحظه الأهداف المرادة له، أمراً عقلائيّاً؟ والظاهر أن الكاتب المذكور وقع في مغالطة هنا، فجعل من الاختلاف في الإجمال والتفصيل القائم على أساس القواعد العامة، في الحوار والتخاطب العقلائي، أساساً لفكرة الدور.

إن مقتضى القوانين العامة في المحاورات والتبادل الكلامي في المجتمع، هو أن المتكلم العاقل عندما يوجّه كلامه إلى مخاطب عاقل، فلكلامه، بحسب الوضع والاستعمال، مفاد، وهذا المفاد هو معتبر وحجة. ولو لم نرض بقانون الوضع والدلالة الكلامية في مقام التخاطب فلن يبقى أي مجال لأي نوع من تبادل المعاني بين آحاد المجتمع. وعليه، فعندما يتلقّى السامع من كلام المتكلم صورة إجمالية يتقدم خطوة، ومن خلال ملاحظة القرائن والبحث عن سياق كلام المتكلم وأسلوب الكلام عنده، يتمكن من معرفة المراد والمقصود له.

نعم، من البديهي أننا لا ننكر أن للمنهج التجريبي دوراً في الجملة لمعرفة لغة القرآن وفهمه، ولكن كل الكلام في بطلان حصر الطريق بهذا المنهج.

٨ ـ معرفة لغة القرآن كظاهرة من الظواهر

وقريباً من النظرية المذكورة سابقاً، نظرية أخرى قُدّمت في هذا المجال، تحت عنوان علم الظواهر التاريخية. يقول صاحب هذه النظرية: (علم الظواهر التاريخية الديني والذي هو اليوم المنهج الوحيد الذي يمكن القبول به في المعرفة الدينية، يرشدنا إلى أن ذاتيات الدين هي شيء آخر غير عرضياته... والذي يظهر من خلال النظر الدقيق أن ذاتيات الدين هي عبارة عن مسألة سماع رسالة الوحي والإقرار والشهادة بألوهية الله، وجعل النفس في طريق السلوك نحو الأمر القدسي (السلوك التوحيدي)...

الأوامر، والنواهي والقوانين [في القرآن وسنة النبي] تقع في دائرة عرضيات دين الإسلام ولا تشكل إطلاقاً قانوناً وبرنامجاً مستمرّاً)[1].

ويزيد من توضيح هذا الأمر في موضع آخر فيقول: (بعد التسليم بأن الكثير من الأحكام [في القرآن وسنة النبي] هي تاريخية ووسيلة لتحقيق المقاصد والقيم التي هي بالذات وفي الدرجة الأولى، يصل الدور إلى السؤال عن العصر الحاضر وكيف يمكننا الوصول إلى الفصل بين المقاصد والقيم التي تقع في الدرجة الأولى والتي تشكل ذاتيات الرسالة، والدعوة من المقاصد والقيم في الدرجة الثانية والأحكام المتعلقة بها في الكتاب والسنة؟ ونقول صراحة إنّ هذا الأمر غير ممكن بالرجوع عن نفس الآيات والروايات، لأن هذا الشيء ليس من سنخ فهم محتوى ومضمون الآيات والروايات...)[2].

نقد وتحليل

إن أول سؤال يُطلب من صاحب هذا الرأي الإجابة عنه، هو عن كيفية ثبوت هذا المنهج أي منهج علم الظواهر التاريخية عنده. وهل ينحصر طريق الوصول إلى المعرفة الدينية بهذا الطريق؟

ثم إن الكاتب اعتبر أن سماع الوحي الإلهي والإقرار بألوهية الله هما فقط من ذاتيات الأديان التوحيدية، وجعل الإنسان نفسه في مسير مستمر من الظواهر إلى الأمر القدسي؟ وكنا نتمنى أن يوضح لنا معنى السلوك التوحيدي. فهل السلوك التوحيدي المراد هو التوحيد القرآني؟ أو أن ذلك يشمل التوحيد التثليثي في المسيحية؟ أو بعبارة أخرى التوحيد التعددي؟ فإن كان المراد التوحيد القرآني، فإن كافة مراتب التوحيد القرآني، أي التوحيد في الذات، والخلق، والربوبية، سواء الربوبية التكوينية أو

---

(١) نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص١٠٥ و١٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦٩.



التشريعية، والتوحيد في الألوهية هي المراد، ومفاد ذلك نفي أي نوع من الاعتقاد أو العبودية لغير الله، سواء كان من الأصنام المصنوعة من الحجارة أو الخشب في الجاهلية، أو اصنام العلم والثروة والشهرة والتكنولوجيا الجديدة، التي أرعبت فكر الكثيرين. هذا هو حد نصاب التوحيد في القرآن، مضافاً إلى أن كمال التوحيد كالتوحيد، في التوكل، والخوف، والرجاء و... له مكانته الخاصة به.

ولذا، لا مفر لكاتب من توضيح أن قضية نحو: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[1] هل هي من الأمور الذاتية أو العرضية؟ هذا مع قطع النظر عن بطلان تقسيم الدين إلى ذاتي وعرضي، فما هو الدليل الذي يجعلنا نقتنع بسهولة بأن الأوامر، والنواهي والقوانين وضروريات الدين هي من عرضيات الدين؟

إن المشكلة في الحقيقة في هذه النظرية هي في المبنى. فإن الفكرة التي تحملها عن الوحي والنبوة لا ترجع إلى أن الله، عز وجل، قد اختار إنساناً لتلقي الوحي والرسالة الإلهية وإيصالها إلى الناس، بل كلام الله، كلام يفتح أفق العالم الداخلي لدى الإنسان، وهو يصدق عليه أنه كلام الله تبعاً للأثر الذي يرتبه على السامع، سواء كان قد سمع ذلك من فم النبي أو من فم غير النبي، وإن لم يكن للكلام أثر في فتح هذا الأفق أمام الإنسان، فهو ليس من كلام الله. ففي اعتقاد الأديان السماوية، الأنبياء هم البداية والأساس في الكلام الإلهي. فهذا الكلام الذي سمعه نبي الإسلام ﷺ وفتح له أفقاً هو الوحي بالنسبة إليه، وأما بالنسبة إلى غير فما هو واقع الحال؟ إن هذا الكلام متى فتح أفقاً للغير أيضاً، كان من كلام الله أيضاً. فإذاً الكلام يكون من كلام الله متى فتح أفقا أمام الإنسان نحو الله، عن أي

(١) المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧.



متكلم صدر. ونصل، من خلال هذا التوضيح، إلى النتيجة التي تقول بأن الكلام إذا لم يفتح أفقاً أمام الإنسان، ولم يكن باعثاً على الحيرة فهو مهما كان محتواه، أمراً أو نهياً، وعداً أو عيداً، لا يكون من كلام الله[1].

وفي ردنا على هذا الكلام الذي يرى الوحي بهذا النحو نكتفي بالتذكير بالأمور التالية:

الأول، الواضح من هذا الكلام أن الوحي يتنزل ليتساوى مع التجربة الدينية، سواء ما كان منها راجعاً إلى النبي أو إلى غيره.

الثاني، أنه وطبقاً لهذا الرأي لا يبقى أي فرق بين تجربة النبي وبين تجربة سائر الناس؛ أي أن أتباعه يختلفون عنه فقط في التقدم والتأخر الزماني للتجربة، والواقع أنه لا وجود لفارق أساسي بين النبي والآخرين، كما أن الوحي لا يعتبر خصوصية يختص بها النبيون؛ لأن الوحي صفة يشترك فيها كافة أصحاب التجربة الدينية. والسؤال هنا: كيف يكون مثل هذا الكلام مقبولاً لدى المسلم الذي يعتقد بخاتمية الوحي؟

الثالث: أنه وطبقاً لهذا الرأي لن يكون الوحي المنزل على نبي الإسلام أي القرآن، في الحقيقة، من الوحي؛ لأنه لم يكن له تأثير في بعض الكفار كأبي جهل وأبي لهب.. ولم يفتح أمامهما أي أفق، نعم كان وحيا بالنسبة إلى سلمان وأبي ذر وسائر المؤمنين لأنه أثر فيهم. وبعبارة أخرى، القرآن كان وحياً ولم يكن وحياً! مع أن القرآن كان بياناً وهدى للناس كافة، ولكن المؤمنين انتفعوا بنوره، فيما حرم الآخرون أنفسهم من الاستضاءة بنوره.

الرابع: أن من النتائج المترتبة على هذا القول، أن تكون كلمات كافة الرهبان، وأصحاب الرياضات، والقديسين إذا أدت إلى حدوث أثر ايجابي وتحول وجودي من الوحي. ولكن هذا الكلام غير مقبول، وإن كان الكاتب لعله لا يرى مانعاً من ذلك.

---

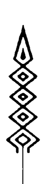
(١) المصدر نفسه، ص٣٢٣ ـ ٣٢٨.



إن خلاصة ما نصل إليه، في هذا الفصل، هي أننا نملك طريقين رئيسيين أي طريق العقل وطريق النقل، والاستفادة من المضامين البينة في القرآن والسنة الثابتة عن المعصوم عليه السلام، هي الطرق الأساسية وأدوات الاجتهاد التي يمكننا، من خلالها، معرفة لغة القرآن والتعرف على طريقة فهمه.







الفصل الثاني عشر

لغة القرآن، لغة الهداية

الرأي المختار في لغة القرآن

في ضوء ما تعرضنا له من بيان للأسس الاعتقادية المستدل عليها والتي ترتبط بالقرآن، فإن من الطبيعي أن يكون الاتجاه المتبنى لدينا حول لغة القرآن مخالفاً لتلك النظريات الجديدة في عالم الغرب حول لغة الدين؛ لأن لكل نظرية منها أسبابها الخاصة بها. ويمكننا أن نسجّل هنا دور وتأثير سببين رئيسيين، هما: منهج المعرفة التجريبية، والإشكاليات التي تواجهها النصوص الدينية البشرية المتهافتة في ظهور هذه الاتجاهات (انعدام المعنى، النزعة الاستخدامية، الرمزية والنزعة الواقعية النقدية). ومن جهة أخرى، سوف نوضح، ومن خلال ملاحظة خصائص النص القرآني، الاتجاه الذي نتنباه حول لغة القرآن، وليس هو نظرية اللغة العرفية المحضة، بل إن النظرية المدونة هنا تريد التأكيد على أن لغة القرآن هي لغة خاصة أي (لغة الهداية).

خصائص علم لغة القرآن

تقدّم في المباحث السابقة أنّ القرآن هو كلام الله عز وجل بلفظه ومعناه، أُنزل عن طريق الوحي به إلى النبي الأكرم ﷺ وقد أبلغه بدوره للناس دون زيادة أو نقيصة.



كما لاحظنا سابقاً، مضافاً إلى المباني التي ترتبط بعلم لغة القرآن، علاقة الألفاظ بالمعاني، صفة الحكاية عن الواقع وحمل مضمون رسالي، ومنهج التعرف على لغة القرآن.

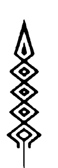
والآن لا بد وأن نبحث عن لغة القرآن من بين مختلف الفرضيات المتصورة. فهل لغة القرآن واحدة أو متعددة؟ فإذا كانت لغة القرآن واحدة، فهل هي عامة أو خاصة؟ ومع فرض تعددها فما هو الملاك في هذا التعدد؟ من الواضح أن القرآن لم يضع لمنطقه ولأساليب التعبير لديه قواعد للتحاور والتفاهم العقلائي من جهة، وخص كلامه من جهة أخرى بصفة أنه مما ينتفع به الناس كافة. ولعل ملاحظة هذين الأمرين، تذهب بالبعض إلى الظن بأن لغة القرآن هي اللغة المتعارفة المتداولة بين عامة الناس، وليست هي لغة خاصة تحوي على مصطلحات يختص بها العلماء. ولكننا، من خلال التدقيق في الخصائص الأخرى التي يحملها النص القرآني نجد أن من الصعب أن نعتبر أن لغة القرآن هي هذه اللغة المتعارفة.

١ ـ للناس كافة

إن النصوص المدونة من قبل الإنسان واللغة التي يتحدث بها، إذا كانت بالنحو المتعارف، فإن لها مخاطبها الخاص. وأما النصوص والكلمات التي يكون المخاطب فيها الناس عامة، فهي لا تكون ذات فائدة لذوي الاختصاص في مختلف المجالات، وهكذا لو كانت بمستوى يختص بذوي الاختصاص، فإنها لن تكون مفيدة لعامة الناس. مضافاً إلى أن الموضوعات التخصصية تفرض بنفسها ضيقاً ومحدودية خاصَّين. ومثال ذلك لغة الاصطلاحات الرياضية، فإن ذوي الاختصاصات الأخرى التي لا تمت إلى هذا التخصص لن يتمكنوا من استخدام تلك اللغة وكذلك العكس.

ذكر الراغب الأصفهاني:





(ثم إن القرآن وإن كان في الحقيقة هداية للبرية فإنهم لن يتساووا في معرفته، وإنما يحيطون به بحسب درجاتهم، واختلاف أحوالهم، فالبلغاء تعرف من فصاحته والفقهاء من أحكامه والمتكلمون من براهينه العقلية وأهل الآثار من قصصه، ما يجهله غير المختص بفنه)(١)

(فإن من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم ينحط إلى الأغمض... فأخرج تعالى مخاطباته في محاجَّة خلقه في أجلى صورة تشتمل على أدق دقيق، لتفهم العامة من جليها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، وتفهم الخواص من أثنائها ما يرمي على ما أدركه فهم الحكماء. على هذا النحو قال عليه السلام إن لكل آية ظهراً وبطناً ولكل حرف حدّاً ومطلعاً، لا على ما ذهب إليه الباطنية)(٢).

وأما لغة القرآن في دائرة الهداية ودعوة الإنسان إلى كماله وسعادته فهي بالنحو الذي تشكل فيه عنصر هداية للناس كافة سواء كانوا من غير ذوي الاختصاص أو كانوا من العلماء وأصحاب الاختصاص في مختلف المجالات العلمية.

ذكر العلامة الطباطبائي (قدس سره) عند بحثه عن مسألة إعجاز القرآن واستناداً إلى مدلول الآية الكريمة: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾(٣). أن تحدّي القرآن يرجع إلى أبعاد متعددة:

(فالقرآن آية للبليغ في بلاغته وفصاحته، وللحكيم في حكمته، وللعالم في علمه وللاجتماعي في اجتماعه، وللمقنين في تقنينهم وللسياسيين في سياستهم، وللحكام في حكومتهم، ولجميع العالمين في ما لا ينالونه جميعاً كالغيب والاختلاف في الحكم والعلم والبيان. ومن هنا يظهر أن

---

(١) مقدمة جامع التفاسير، ص٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٧٥.
(٣) الإسراء: ٨٨.



القرآن يدعي عموم إعجازه من جميع الجهات من حيث كونه إعجازاً لكل فرد من الإنس والجن من عامة أو خاصة، أو عالم أو جاهل، أو رجل أو امرأة، أو فاضل بارع في فضله أو مفضول إذا كان ذا لب يشعر بالقول)[1].

٢ ـ أسلوب القرآن، تنوع الموضوعات

إن المصنفات البشرية محدودة من ناحية دائرة الموضوعات التي تتناولها فهي تختص بموضوعات معينة، كما أن لها منهجاً محدداً من ناحية التعرض لهذه الموضوعات، والفصل أو الجمع بينها. فالكتاب الذي يتناول الجغرافيا، أو الطبيعيات أو الفيزياء، أو علم النجوم أو علم الإناسة، لا يمكنه أن يتناول موضوعات أخرى بمقتضى المحدودية الحاكمة على تفكير المؤلف، من جهة واختلاف موضوع كل واحد من هذه العلوم من جهة أخرى.

فالقرآن، في الأساس، هو كتاب يحمل رسالة هداية للناس. ولكن في أداء هذه الرسالة اقتضت الحكمة الإلهية وفي سبيل تربية الإنسان، أن يتناول القرآن مختلف الموضوعات التي لكل واحد منها نوع من التأثير في هداية الإنسان، ومن جهة أخرى، لم يأت القرآن على شكل فصول مستقلة تؤدي وظيفة أداء رسالته والموضوعات التي يتناولها. فإننا لو نظرنا إلى كل سورة من سور القرآن الكريم، نجدها تتعرض لمسائل وموضوعات دون أن يكون بينها أي نظم موضوعي، بل لها أسلوبها الخاص بها. وقد ذكر الإمام الخميني (قدس سره) ذلك بقوله:

(لقد وضع القرآن سفرة لكافة طبقات الناس، أي أن لغة القرآن، في واقعها، هي لغة عامة الناس، ولغة الفلاسفة أيضاً ولغة العرفاء المصطلحة ولغة أهل المعرفة أيضا)[2].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٦٠.
(٢) الخميني، السيد روح الله، صحيفة نور، ج٢، ص١٥٦.



وكذلك ذكر الإمام الخميني في موضع آخر:

(فإن القرآن الشريف بالإضافة إلى أنه جامع لمختلف المعارف، ولحقائق الأسماء والصفات، لم يعرّف أيٌّ من الكتب السماوية وغيرها، ذاتَ الله وصفاته، كما عرّفها القرآن، فهو أيضاً جامع للأخلاق والدعوة إلى المبدأ والمعاد والزهد، منزّل على الحقيقة على نحو لا يتصور مثله في غيره من الكتب. ومع ذلك لم يشتمل كسائر الكتب المصنّفة على الأبواب والفصول والمقدمة والخاتمة، وهذه من القدرة الفاعلة لمنشئه حيث لم يحتج لهذه الوسائل والوسائط في إلقاء غرضه، ولهذا نرى أنّه أحيانا في نصف سطر بصورة غير مشابهة للبرهان يبيّن برهاناً بيّنه الحكماء بمقدّمات كثيرة)[1].

وكنموذج لذلك وحذراً من إطالة الكلام، نبحث في سورة واحدة من سُوَر القرآن الكريم:

﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى * ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ * وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ * فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ * سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ * إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ﴾ *

﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ * فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ * سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ * وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ * ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ * قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ * وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ * بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ * إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ * صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾[2].

سورة الأعلى، نظرة سريعة

١ ـ تنزيه وتقديس الخالق، الربوبية المطلقة (صفات الله).

٢ ـ الخالق للعالم والمنظم لكافة ظواهره.

---

(١) الخميني، السيد روح الله، شرح حديث العقل والجهل، ص٤٠ (شرح جنود العقل والجهل، ترجمة السيد أحمد الفهري، ص٥٠).

(٢) الأعلى: ١ ـ ١٩.



٣ ـ تحديد الخصائص النوعية (الهدف والمسير) لكل موجود، والانجذاب الداخلي لكل موجود نحو هدفه وغايته.

٤ ـ الأرض والمرعى لتأمين الطعام للإنسان والحيوان، كمظهر من مظاهر الربوبية.

٥ ـ اليباس في النباتات كنموذج لعدم خلود الظواهر الدنيوية، التوحيد الأفعالي.

٦ ـ الإشارة إلى نبوة النبي الأكرم ﷺ كمظهر للربوبية الإلهية في مصير الإنسان، وبث السكينة في نفس النبي ﷺ لجهة خوفه من نسيان الوحي؛ لأن إنزال الوحي وحفظه بيد الله.

٧ ـ بيان سعة المشيئة والعلم الإلهيين بنحو يشمل العلن والخفاء.

٨ ـ تسلية النبي ﷺ لجهة أن النبوة قرينة المصاعب، ولكن الله هو المعين والميسر لكل تلك المصاعب.

٩ ـ بيان أهم وظائف النبي ﷺ أي الإنذار، والبلاغ، وإتمام الحجة.

١٠ ـ بيان ردة الفعل الايجابية من قبل بعض الناس ممن يشعر بالمسؤولية اتجاه دعوة النبي ﷺ.

١١ ـ الجواب السلبي لبعض الناس لدعوة النبي الأكرم ﷺ، ووصف هؤلاء بأهل الشقاء.

١٢ ـ بيان مصير أهل الشقاء، من الدخول إلى النار [الأصل المسلَّم به وجود عالم الآخرة والحساب والعقاب].

١٣ ـ إن مصير أهل الشقاء في الآخرة هو لا الموت ولا الحياة.

١٤ ـ إن أساس الاستقامة هو في تزكية النفس، وطهارة الروح من الاعتقاد الفاسد والعمل الباطل.

١٥ ـ إن من أسباب الاستقامة ذكر الله والصلاة.



١٦ ـ إن التعلق بالدنيا هو من موانع الاستقامة، وذم الميول الغريزية في الإنسان.

١٧ ـ وصف الآخرة بأنها الحياة الأفضل والأبقى، من خلال مقايسة الدنيا بالآخرة.

١٨ ـ بيان الأصول المشتركة بين الشرائع السماوية [التزكية، وذكر الله، والصلاة وهي أسباب الاستقامة، وحب الدنيا سبب الضلال، وكون الآخرة خيراً من الدنيا].

١٩ ـ إنّ إبراهيم عليه السلام وموسى عليه السلام هما من الأنبياء أصحاب الشرائع والكتاب...

ولو أمعنا النظر في هذه السورة فإننا سوف نجد أنها ـ مع إيجازها واختصارها ـ تشكل تعبيراً موجزاً عن أصول الرؤية الكونية، والايديولوجيا، وأركان دعوة الأنبياء، بأفضل أساليب البيان. فإن من الموضوعات التي تناولتها هذه السورة: معرفة الله، شرح أسمائه وصفاته وأفعاله، فلسفة النبوة ووظيفة الأنبياء، بيان حال الناس من جهة اختلافهم في الاستجابة للدعوة إلى دين الله ودعوة الأنبياء لهم، علم الآخرة والمقايسة بين الدنيا وكونها إلى زوال، والآخرة وبيان كون الآخرة خيراً من الدنيا، بيان أسباب الفلاح والاستقامة عند الإنسان، وكذلك موانع الهداية والسعادة وغير ذلك. وهذا كله لا يتطابق مع ما هو معهود من نظم الكتب العلمية، والفلسفية، والكلامية أو التربوية المصنفة من قبل البشر، بل جاء بنسق خاص وأسلوب يعتمد على الحكمة الربانية.

٣ ـ لغة متعددة الأضلاع

يبين القرآن أن المضمون الرسالي الذي يحمله يرمي إلى تربية الإنسان. ولكن تحقق هذا الهدف يقتضي أن يعتمد على أساليب وأدوات مختلفة بنحو يتناسب مع تنوع مخاطبيه، وحاجاتهم الفكرية والمعرفية، الروحية



والعاطفية، المعنوية والمادية، الأخروية والدنيوية. كما أن التوجيه الصحيح لهذا الإنسان نحو الغاية والهدف، يتوقف على تقديم رؤية صحيحة عن عالم الوجود، ماضيه ومستقبله، وعن الإنسان ومصيره، وعلاقة الكون والإنسان بالله المفيض لهذا الوجود، وما ينبغي وما لا ينبغي للإنسان، ونحو ذلك مما تقتضيه مختلف الظروف، وأنماط التفكير والقدرات الروحية. وكذلك من جهة أخرى نلحظ أن القرآن الكريم في الوقت الذي يتضمن لغة تعليم ويسعى للحكاية عن الواقع الموجود ودور كل موجود، يحمل هذا النص لغة التربية الخاصة. فقد يأتي القرآن بلسان دعوة الإنسان إلى المعتقدات، والدوافع، والسلوك الصحيح التي يضمن من خلالها وصول الإنسان في حياته إلى هدفه المنشود، أو بلسان تحذيره من ذلك، أو بلسان الترغيب. وقد يعتمد القرآن أسلوب القصص لبيان مصير المحسن والمسيء ولبيان السنن الإلهية ويذكر الإنسان بالنعم التي ينالها أهل الجنة والتي لا يمكن تصورها والتي لا تفنى، وبالعذاب الذي يناله أصحاب الجحيم، كما يبيّن لهذا الإنسان سعة الرحمة الإلهية ويحذره من غضبه؛ فهذه كلها محلها القلب ولا تنفصل عن بعضها البعض.

وقد تعرض الإمام الخميني (قدس سره) لهذا الأمر فقال:

(إن على من يريد أن يربّي ويعلّم ويرشد وينذر ويبشّر، أن يعبّر عن مراده بتعابير متنوعة وبأشكال من البيان شتّى، فبالقصة والحكاية تارة، وبالتاريخ والنقل أخرى، وبالتصريح المباشر مرّة، وبالتعريض والكناية والتلويح مرّة أخرى؛ كي يتحقق للنفوس المختلفة والقلوب الشتى الانتفاع والاستفادة من ذلك. فهذا الكتاب المجيد يهدف إلى تحقيق السعادة لجميع طبقات أبناء البشر. ولما كان بنو الإنسان مختلفين في حالات قلوبهم وفي عاداتهم وأخلاقهم، تتباين أحوالهم بحسب الزمان والمكان تعذّر تحقيق الهدف بدعوتهم جميعاً بأسلوب واحد، فربَّ نفسٍ لا يمكنها الاستجابة وأخذ التعاليم بالدعوة المباشرة الصريحة، وبعرض المطلوب بشكل



مباشر، فهي عديمة التأثر بذلك؛ لذا وجب اللجوء إلى دعوة هذه النفوس وإفهامها المطلوب بطريقة تتناسب وتركيبتها الذهنية.

في حين قد تكون هناك نفوس لا تميل إلى القصص والحكايات والتواريخ، بل ترغب في عرض لبّ المطالب ولُباب المقاصد المرادة من تلك القصص والحكايات. وهذه الطائفة لا يمكن معاملتها بأسلوب مشابه لما تُعامل به الطائفة الأولى.

وقد تكون بعض القلوب مما ينفعها الترهيب والإنذار، فيما يكون الترغيب والتبشير مناسباً لقلوب أخرى. ولكلٍ تجد أن القرآن المجيد قد دعا الناس بأساليب مختلفة مستخدماً فنوناً متعددة وأساليب متباينة)[1].

ولأجل بيان نموذج لهذه الخصوصية أي كون لغة القرآن متعددة الأضلاع، نتعرض لآيات من سورة الرعد، وهي من السور المكية، والتي ورد التعرض فيها للمعتقدات وللكون وللبرنامج الذي ينبغي أن يُعتمد عليه لبناء الإنسان وفي سلوكه:

١ ـ الحروف المقطعة في القرآن، حقانية القرآن، نبوة النبي محمد ﷺ، ربوبية الله، أكثر الناس لا يؤمنون، وبشكل ضمني بيان أن السبب في إعراض الناس، مع كون القرآن حقّاً، هو في الكِبْر، أو هوى النفس ونحو ذلك.

٢ ـ كافة ما يحدث من فعل في هذا الكون هو من الله، رفع السموات بغير عمد مرئية، علم الكونيات، دوران الكواكب السماوية في مدارها، تدبير عالم الوجود، تسخير الشمس والقمر من قبل الله، عز وجل، وجريانهما، حدوث وفناء كل النظام الكوني، التدبير والحساب والجريان لهدف في الكواكب، تفصيل الآيات، الغرض من بيان الآيات هو الوصول إلى الإيمان بعالم الآخرة.

---

(١) آداب الصلاة، ص١٨٧؛ (المصدر بالعربية، الآداب المعنوية للصلاة، ص٢٩٠ ـ ٢٩١).



٣ ـ الله هو الذي مدّ الأرض، وهو الذي جعل فيها الجبال، والأنهار، وزوجين من كل الثمرات، ونظام الليل والنهار، وهذه كلها آيات تدل على الله، والقوم الذين يتفكرون هم الذين ينتفعون بهذه الآيات.

٤ ـ في الأرض قطع متجاورات بخواص متنوعة، جنات من أعناب، الزرع والنخيل، اختلاف أنواع الشجر، ذات أصل واحد أو ذات أصول متعددة، يُسقى بماء واحد مع اختلاف ثمره، تفاضل الثمار في الأكل، هذه كلها آيات على التوحيد، هذه الآيات هي لقوم يعقلون.

٥ ـ إظهار تعجب الكفار من المعاد، التعجب من كلام منكري المعاد (المعاد هو كالحياة الأولى)، إنكار الكفار لربوبية الله، مصير الكفار، الأغلال في أعناقهم وهم أصحاب النار.

٦ ـ عناد الكفار وطلبهم التعجيل للعذاب (طلبهم العذاب بدل الرحمة)! نماذج الأمم التي عذبت كثيرة، مقتضى الربوبية العفو والمغفرة، مغفرة الله في إعطائهم المهلة و... تشمل الظالمين أيضاً، العذاب الشديد أيضاً من مقتضيات الربوبية.

٧ ـ الكفار ومطالبتهم النبي ﷺ بالمعجزة، وصف النبي بأنه منذر، الهداية الإلهية تشمل كل قوم.

٨ ـ بيان بعض مصاديق العلم الإلهي الذي لا نهاية له، العلم بالأجنة وكونها سليمة أو مجهضة، كل شيء عند الله له حساب ومقدار، علم الأجنة.

٩ ـ الله يعلم الغيب، من صفات الله أنه أفضل وأكبر من كل شيء، عالم الغيب وعالم الشهود.

١٠ ـ الله يعلم السر من القول والمعلن منه، وكذلك يعلم من يستتر بالليل والنهار.

١١ ـ لله ملائكة يحفظون هذا الإنسان، العلم بالملائكة، الفعل الإلهي



المرتبط بمصير الإنسان يتعلق بنحو سلوك هذا الإنسان. الإرادة التكوينية لله لا تقبل التغيير، ولذا كان مصير كل قوم مربوطاً بسلوكهم، لا تغيير في القضاء الإلهي ولا مرد له، ما من وال إلا الله.

١٢ ـ الرعد والبرق والغيوم الممطرة والظواهر السماوية وفوائدها للإنسان، وهي آيات توحيدية.

١٣ ـ الرعد وتنزيه الله وحمدُه، الملائكة المسبحون والمنزهون لله، خوف الملائكة من العظمة الإلهية، الصواعق ونزولها على من يأمرها الله بالنزول عليه، جدال الإنسان في الحق، شدة الأخذ هي من الصفات الإلهية.

١٤ ـ دعوة الحق لله، عز وجل، فقط (التوحيد)، عبادة غير الله هي من الباطل الذي لا نفع منه، لا نفع من الأصنام، ضياع جهد المشركين، دعاء الكافرين في ضلال.

وكما نلاحظ ففي هذه الآيات التي تشكل ثلث آيات سورة الرعد موضوعات مختلفة: معرفة الله، أفعاله، صفاته، معرفة المعاد وآياته، القرآن الحق، حقيقة الملائكة، علم الكون، الظواهر الكونية السماوية والأرضية، معرفة الإنسان وتكونه الأول في عالم الأجنة، القضايا التي تصنع الإنسان، بيان الخصائص النفسية للكفار، السنن الإلهية في مصير الإنسان، التعرض لنهاية المعاندين من الأقوام السابقين، وغير ذلك مما تقدمت الإشارة إليه.

٤ ـ لغة ذات مراتب

تقدمت الإشارة مكرراً إلى أن القرآن كرر القول بأن الرسالة التي يحملها هي رسالة هداية للناس، وثمرة ذلك هي تنمية الاستعدادات الإنسانية الخاصة والرقي الوجودي؛ لأننا نعلم أن الإنسان بفطرته يطلب



الكمال المطلق، وذات الإنسان هي ذات لا يقر لها قرار، إلا أن تصل إلى الغرض الأعلى.

الوحي الإلهي تعبير عن هذا الوجود الإنساني، والمخاطب فيه هو الفطرة الإنسانية، ورسالة الوحي هي لهذه الفطرة لتسير بها خطوة بعد أخرى إلى الكمال الحقيقي.

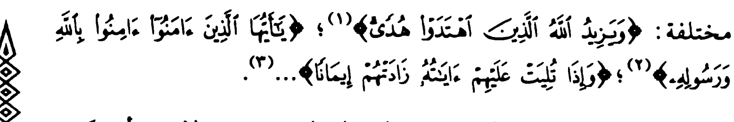
وبهذا كان المنهج التربوي في القرآن يعتمد على المعاني المتداخلة، والمستويات المختلفة من ظهر وبطن، فما من مرتبة من مراتب التطور الإنساني في حركته المعنوية إلا وله خطابه المناسب له. فالقرآن يوجه خطابه للطاغين على الحق بالرجوع إلى الله، عز وجل، وتزكية نفوسهم: ﴿اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰ أَن تَزَكَّىٰ * وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ﴾[1]، ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾[2] كما يدعو الكسالى والذين يتوانون عن الحق ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[3] وكذلك يدعو مختلف السائرين في الصراط المستقيم (المطمئنين، المخفين، والمسارعين) بخطاب الدعوة ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾[4]؛ لأن الدعوة بالسير من الوضع الموجود إلى الوضع المطلوب هي دعوة مستمرة، واستجابة هذه الدعوة تتطلب جهداً لا نهاية له، وإن كان نحو هدف محدد وغاية معلومة: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾[5].

وكذلك الحال عندما نلحظ أن القرآن يتحدث عن الزيادة في الهدى والإيمان، فإن ذلك يكشف عن أن الهدى والإيمان لهما مراتب أيضاً، وكذلك يكشف لنا عن أن لغة القرآن هي لغة ذات مراتب ومستويات

---

(١) النازعات: ١٧ ـ ١٩.
(٢) الشمس: ١٠.
(٣) النجم: ٣٩.
(٤) الشرح: ٧ ـ ٨.
(٥) النجم: ٤٢.





مختلفة: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾[1]؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[2]؛ ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾...[3].

وكما هو واضح فإن الإيمان من المقولة النفسية وهي لا بد وأن تكون مسبوقة بنوع من العلم والفكر. وعليه كانت تلاوة الآيات سبباً في أمرين: المعرفة والإيمان.

ذكر الإمام الخميني (قدس سره) في هذا المجال:

(والجدير بالعلم أن هذه المعارف ـ بدءًا من المعرفة بالذات، وانتهاء بالمعرفة بالأفعال ـ وردت في هذا الكتاب الإلهي الجامع بصورة تتيح لكل طبقة إدراك ما يمكنها منها؛... فالآيات الكريمة: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ و﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ و﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ و﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ و﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ وغيرها مما ورد في توحيد الذات، والآيات الكريمة الواردة في توحيد الصفات، كالآيات الأخيرة من سورة الحشر، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ و﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ و﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ وغيرها مما ورد في توحيد الأفعال، يدّل بعضها على نوع التوحيد بوجهٍ دقيق، في حين أن بعضها يدل على ذلك بنحو عرفاني أدق، وهي كلها شفاء لأمراض بذاتها بالنسبة إلى كل طبقة من طبقات علماء الظاهر والباطن. كذلك فإنّ بعض الآيات الشريفة كالآيات الأولى من صورة الحديد، وآيات سورة التوحيد المباركة ـ كما يشير إلى ذلك الحديث المروي في الكافي ـ للمتعمقين من أهل آخر الزمان، مع أن أهل الظاهر أيضاً أخذوا منها ما ينفعهم، وهذه من معجزات هذا الكتاب الشريف وجامعيته)[4].

---

(١) مريم: ٧٦.
(٢) النساء: ١٣٦.
(٣) الأنفال: ٢.
(٤) آداب الصلاة، ص١٨٥ ـ ١٨٦؛ (المصدر بالعربية، الآداب المعنوية للصلاة، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩).



وأما العلامة الطباطبائي (قدس سره) فقد ذكر مسألة كون القرآن ذا مستويات مختلفة من الدلالات:

(إن للقرآن مراتب مختلفة من المعنى مترتبة طولاً من غير أن تكون الجميع في عرض واحد فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أو مثل عموم المجاز، ولا هي من قبيل اللوازم المتعددة لملزوم واحد، بل هي معان مطابقية يدل على كل واحد منها اللفظ بالمطابقة بحسب مراتب الأفهام)[1].

٥ ـ معارف لا ينالها العرف

إذا كان من شرط لغة العرف أن تكون بمستوى الفهم العرفي[2]، فلا بد وأن تكون بعض العبارات التي تناولت أنواع المعارف التوحيدية أو المعارف المرتبطة بمعرفة المعاد في القرآن، وكذلك الحروف المقطعة في بدايات سور القرآن خارجة عن حد الفهم العرفي؛ لأن مثل هذه التعابير غير متعارفة بين الناس:

﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[3].

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[4].

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّآ أَن يَشَاءَ﴾[5].

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[6].

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[7].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص٦٤.
(٢) صحيفة نور، ج١٩، ص٢٧.
(٣) الحديد: ٣.
(٤) القصص: ٨٨.
(٥) الإنسان: ٣٠، التكوير: ٢٩.
(٦) الحديد: ٤.
(٧) الأنفال: ١٧.



﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1].

﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2].

إن من خصائص القرآن الكريم أن جماله وجذابيته كانا سبباً ليظن البعض أنه كتاب سهل وبسيط؛ ولكن قد بان لنا أن هذه ليست هي كل خصائص القرآن، بل القرآن، مضافاً إلى جاذبيته وجماله الظاهري، هو عميق يتطلب فهمه ونيل أعماقه قدرة فكرية عملاقة.

وقد ورد في الرواية الواردة عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: (وإن القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبُه، ولا تنقضي غرائبُه، ولا تُكشف الظلمات إلا به)[3].

ويذكر الإمام الخميني ذلك فيقول:

(لغة القرآن هي من لغة السهل الممتنع، فإن الكثير من أرباب المعرفة والفلاسفة كانوا يظنون من أنفسهم القدرة على فهم القرآن، ولكنهم متى استطاعوا الوصول إلى بعد من أبعاده ظهر لهم أن هناك أبعاداً أخرى غير معلومة لديهم)[4].

٦ ـ مراتب الهداية العليا والعرف القرآني الخاص

يعلّمنا القرآن الكريم أن تنزيله ومفاده الظاهري أشبه بنور الشمس فهو نور للناس كافة لكي تتوفر الهداية وتتم الحجة للناس كافة: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[5]، ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[6].

إن الوصول إلى هذا المستوى من المعرفة القرآنية يكفي فيه الاستعانة

(١) الحجر: ٢١.
(٢) الأنعام: ٩٤.
(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٨.
(٤) قرآن كتاب هدايت، ص١٤٤.
(٥) آل عمران: ١٣٨.
(٦) البقرة: ١٨٧.



بأدوات علم اللغة والتمتع بسلامة العقل. والذي يظهر لنا أن من تحدث عن كون لغة القرآن هي لغة العرف أراد ذلك في ما يرتبط بهذا المستوى من المعرفة القرآنية، والذي يتحقق لكل الناس من الكفار والمسلمين[١]، وإلا فكيف يمكن أن تكون جميع معارف القرآن ـ سواء كانت من الظاهر أو الباطن وبكافة أبعادها ومستوياتها المتصاعدة ـ بمرتبة ينالها الفهم العرفي؟ وقد ورد في القرآن الكريم صراحة أن الحقيقة التامة هي في هذه السلسلة من الظهور، ولا يمكن اختصار اللغة العميقة بالمستوى الظاهري. بل، مضافاً إلى ذلك، فإن القرآن يحتوي على التأويل، ولغة القرآن تسير من الظاهر إلى العمق وإلى الحقائق المتعالية، ولا يمكن الوصول إليها من خلال الاعتماد على قواعد علم اللغة المتعارفة. بل لا بد ـ لأجل الوصول إلى هذا المستوى من المعارف القرآنية ـ من اللجوء إلى الاستمداد من الرقي النفسي والبعد المعنوي وملاحظة معاني الآيات بعد ملاحظتها متصلة ببعضها البعض: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٢].

وقد ذكر العلامة الطباطبائي (قدس سره) في مقدمة تفسيره: المطلوب أن نفسر القرآن بالقرآن ونستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبر المندوب إليه في نفس القرآن، ونشخص المصاديق ونتعرفها بالخواص التي تعطيها الآيات[٣].

وفي موضع آخر يبيّن العلامة مسألة أن القرآن مما يناله الفهم العادي، أن الآيات القرآنية يفسر بعضها بعضاً، لأن الله، عز وجل، يدعو الناس إلى التدبُّر في آياته، ليعلم الناس أنه لا اختلاف في آياته[٤].

---

(١) انظر، الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج٢، ص٥٣؛ الخوئي، السيد أبا القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧٠ و٥٠٥.

(٢) الواقعة: ٧٧ ـ ٨٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج١، المقدمة.

(٤) المصدر نفسه، ج٥، ص٢٠.



وبهذا يوضح العلامة الطباطبائي معنى التفسير بالرأي:

(الإضافة في قوله برأيه تفيد معنى الاختصاص والانفراد والاستقلال بأن يستقل المفسر في تفسير القرآن بما عنده من الأسباب في فهم الكلام العربي، فيقيس كلامه تعالى بكلام الناس، فإن قطعة من الكلام من أي متكلم إذا ورد علينا لم نلبث دون أن نعمل فيه القواعد المعمولة في كشف المراد الكلامي ونحكم بذلك أنه أراد كذا، كما نجري عليه في الأقارير والشهادات وغيرهما كل ذلك، لكون بياننا مبنياً على ما نعلمه من اللغة، ونعهده من مصاديق الكلمات حقيقة ومجازاً. والبيان القرآني غير جار هذا المجرى، على ما تقدم بيانه في الأبحاث السابقة، بل هو كلام موصول بعضه ببعض، في عين أنه مفصول ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض كما قاله علي عليه السلام، فلا يكفي ما يتحصل من آية واحدة بإعمال القواعد المقررة في العلوم المربوطة في انكشاف المعنى المراد منها، دون أن يتعاهد جميع الآيات المناسبة لها ويجتهد في التدبر فيها.

فالتفسير بالرأي المنهي عنه أمر راجع إلى طريق الكشف دون المكشوف، وبعبارة أخرى، إنما نهى صلى الله عليه وآله عن تفهم كلامه على نحو ما يُتفهم به كلام غيره، وإن كان هذا النحو من التفهم ربما صادف الواقع والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله في الرواية الأخرى: من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ ـ فإن الحكم بالخطأ مع فرض الإصابة ـ ليس إلا لكون الخطأ في الطريق)[(١)].

٧ ـ القرآن: العالمية والخلود

وكذلك الحال في صفة كون القرآن كتاباً عالمياً خالداً، فإنه بعنوان كونه من الأمور المقطوع بها يكون مانعاً من حصر فهم القرآن في دائرة عرف عامة الناس؛ وذلك لأن لغة العرف، سواء عن قصد أو عن غير

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٧٦؛ وأيضاً، قرآن در إسلام، ص٧٨ ـ ٨٨.



قصد؛ تخضع لنوع من مستوى الفهم الخاضع لتأثير الثقافة والمعلومات الحاضرة عند المتكلم الإنساني والحدود التي تتحدد بها. وأما الآية فإنها كلام ثابت وخالد منزل من عند الخالق ملازم للحق (الرعد، ١) لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه (فصلت، ٤٢) وهو الرسالة الخالدة التي تدعو الإنسان إلى الحياة الآخرة: (واعلموا أنه ليس على أحد بعد القرآن من فاقة، ولا لأحد قبل القرآن من غنى... ما توجه العباد إلى الله تعالى بمثله)[١].

وبهذا يظهر لنا، من ملاحظة ما تقدم، النتيجة التالية: إن القرآن وإن اعتمد في منطقه ولغته على العرف العقلائي في أصول المحاورة ـ باستثناء المسامحات المجازية العرفية ـ وكذلك راعى المستوى العام من فهم المخاطبين بغرض إتمام الحجة وإيجاد القدر المعتبر من الهداية، ولاحظ في أسلوب خطابه وتركيب كلامه عامة الناس، دون المصطلحات العلمية والمعقدة الخاصة بذوي الاختصاص ولعل من الراجح أن يكون مدلول قوله: (بلسان قومه)[٢] هو ملاحظة هذين الأمرين[٣]، لا صرف اللغة الموحدة، ولكن مع ذلك كله لا يمكننا أن نجعل من لغة القرآن كافة لغة ذات بعد واحد وهو البعد العرفي؛ لأن القرائن والآيات التي تتجاوز العرف أو التابعة للعرف الخاص لها الغلبة إلى حد لا يمكن فيه الاكتفاء بنظرية كون القرآن عرفياً. نعم هذا الكلام لا يشكل دعوة إلى وضع قواعد المحاورة العقلائية واللغة المتبعة في عرفهم جانباً، بل المراد أنه لا بد ـ في سبيل الوصول إلى المضامين القرآنية الشامخة، مضافاً إلى ملاحظة التركيب المتعارف عند العقلاء ـ من ملاحظة التركيب القرآني الخاص، ولا يمكننا تجنب العرف القرآني الخاص واللغة القرآنية الخاصة، والنظرية

(١) نهج البلاغة، الخطبة، ١٧٦.

(٢) إبراهيم: ٤.

(٣) انظر، الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص١٦.



العرفية في النص القرآني لا يمكنها أن تكون جامعة وشاملة لكافة المضامين القرآنية.

وكذلك ظهر، مما تقدم مما تعرضنا له من مباحث، أن القرآن ـ وإن اشتمل على حقائق عقلية واستخدم طريق العقل البرهاني ـ إلا أن ذلك لا يعني أن نجعل لغة القرآن لغة فلسفية أو كلامية بالاصطلاح المعروف.

وكذلك الحال فإنه مع وجود بعض المسائل العلمية وتعرضه لبعض الظواهر الكونية والفردية والاجتماعية الإنسانية، لا يمكننا أن نعتبر القرآن كتاباً علمياً بالمعنى المعروف، كعلم الكونيات (الكوزموغرافيا)، علم الإناسة، علم الطبيعة، علم النفس، علم الاجتماع ونحو ذلك، والنظر إلى لغة القرآن على أنها لغة علمية. وأيضا لا يشكل اتصاف القرآن بأنواع المحسنات الكلامية والمظاهر الفنية والبلاغية كالمجاز، والكناية، والتمثيل، والاستعارة، والحذف والايجاز وأمثال ذلك، للنظر إلى القرآن على أساس أنه بناء فني، والنظر إلى لغة القرآن على أنها لغة فنية، رمزية أو أسطورية.

وأخيراً مع أن القرآن يحمل بُعداً أخلاقيّاً، وتشكّل الأخلاق ركناً أساسيّاً في التعاليم القرآنية، فنحن لا يُمكننا النظر إليه ببعده الأخلاقي فقط، ونجعل من لغته لغة الأحاسيس والمشاعر. ولعل هذا هو مراد الشهيد المطهري عندما قال:

(لم يعالج القرآن أي موضوع اجتماعي أو تاريخي باللغة المتعارفة في علم الاجتماع أو فلسفة التاريخ، كما لم يتعرض للمسائل الأخرى من أخلاقية، وفقهية، وفلسفية وغيرها، باللغة المتعارفة وفي قالب المصطلحات الشائعة والتقسيمات المعروفة. ومع ذلك يمكننا استنباط مسائل عديدة من العلوم من القرآن)[1].

(١) مطهري، مرتضى، جامعة وتاريخ، المقدمة.



لغة الهداية

يظهر مما سجلناه من ملاحظات أن أفضل الاتجاهات التي يمكن أن تشكل طريقاً لمعرفة لغة القرآن هي ما نطلق عليه (لغة الهداية).

الهداية تعني الدلالة على المثل الأعلى في الحياة الإنسانية، والدعوة إلى الله تعالى وإلى الرقي الوجودي لتثمر كافة الاستعدادات والطاقات الكامنة في هذا الإنسان ثمرتها، وينال الإنسان من خلال ذلك، الهدف من خلقته، وهو الوصول إلى كماله الإنساني.

فلغة القرآن لهذا السبب هي لغة الهداية والدعوة بمختلف مراتبها المشككة والتي تعم الناس كافة، سواء كانوا من العوام أو المتخصصين في العلوم والفنون، ولا تختص بنوع خاص من الناس.

كما تشمل من جهة أخرى كافة القافلة البشرية، مع ما بينهم من اختلاف في العقيدة والسلوك، سواء كانوا من الضالين أو من المؤمنين، من المقربين أو ممن وقع عليهم الاختيار الإلهي.

من جهة ثالثة، تشمل هذه اللغة كافة مراتب النص القرآني وما يشتمل عليه من حقائق، من الظهور التنزيلي، إلى الصعود التأويلي والبطون في البطون.

مضافاً إلى ذلك، فإن سر إعجاز القرآن وعدم إمكان الإتيان بمثله هو التحدي الذي تكرر ذكره في القرآن (الطور، ٣٣ ـ ٣٤؛ هود، ١٣؛ يونس، ٣٨؛ البقرة، ٢٣ ـ ٢٤؛ الإسراء، ٨٣) وهذا التحدي الذي لن يقدر أحد على الغلبة فيه، يرجع إلى خصوصيات اللفظ والمعنى في القرآن. ولما كان القرآن، بلفظه ومعناه وجمال محتواه، يقوم على أساس العلم الإلهي اللامتناهي، فلن يمكن لبشر أن يأتي بمثله، وهذه الجهة هي الفرق الفارق بين كلام الله وكلام البشر.

والدليل الخامس على إطلاق لغة الهداية على لغة القرآن، ملاحظة



المبدأ الفاعلي والقابلي لهذه اللغة. فالمبدأ الفاعلي لهذه اللغة هو (الربوبية الإلهية)، والتي تجلّت في عالم الإنسانية بالهداية التشريعية والوحي النبوي: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1].

والمنبع الداخلي لهذه اللغة هو لغة الفطرة الإنسانية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

وسادساً، يدلنا على أن لغة القرآن هي لغة الهداية، ملاحظة أن ذلك هو مقتضى استمرار الربوبية الإلهية، وثبات الفطرة في النوع الإنساني، وكون القرآن كتاباً نافعاً للأجيال الإنسانية كافة لإكمال الهداية الخاصة، وختم النبوة، وكونه الكتاب السماوي للشريعة المحمدية (المائدة،٣) وهذا يستلزم استمرار هداية القرآن في تاريخ البشرية كلها بطراوته وجدته، قال تعالى: (إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ)[3].

وقد ورد في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام: (أن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غض، إلى يوم القيامة)[4]. وبهذا كانت نظرية لغة الهداية تختص بأنها تنسجم مع خلود رسالة القرآن وكونها للبشر كافة.



(١) طه: ٥٠.
(٢) الروم: ٣٠.
(٣) ص: ٨٧.
(٤) بحار الأنوار، ج٢، ص٢٨٠.





الفصل الثالث عشر

علم الدلالة
وهرمنيوطيقا فهم القرآن

لاحظنا سابقاً أن الهرمنيوطيقا الجديدة، على الرغم من دورها القديم كمنهج في فهم النص، لا سيما النص الديني، إلا أن مجالها الأساسي يرجع إلى البحث عن الفهم البشري، وعلى هذا انصب اهتمامها كله. ومع قطع النظر عن المناقشة في هذا الاتجاه الخاطئ الذي نظن أن السبب في قيامه يرجع إلى مبادئ وأسس معرفة الكون، ومعرفة الإنسان، والمعرفة التجريبية، ومعرفة النص الذي وقع عرضة للتحريف وغير السماوي، والاتجاهات الأدبية والفنية ونحو ذلك، فإن خصائص هذا الاتجاه تواجه إشكاليات جدّية.

تضع الهرمنيوطيقا الفلسفية إصبعها على العناصر التالية بالخصوص: تأثير ودور الذهن والذي لا يمكن اجتنابه في عملية الفهم، والمعارف المسبقة، والميول، والرغبات والأسئلة التي هي لدى المفسّر والتي تنشأ من العصر الذي يعيش فيه، والثقافة والمقتضيات التاريخية المحيطة به، وفقدان معنى محوري للنص وعدم تأثير قصد المؤلف في ذلك من جهة أخرى، وكذلك نفي وجود معيار ومنطق مشترك بين العقول بغرض تقييم ومعرفة الفهم المعتبر من غير المعتبر من جهة ثالثة.. هذا كله شكل باعثاً ليظن أنصار الهرمنيوطيقا الحديثة، بأن أي نوع من الفهم، ومن جملة ذلك



فهم النص الديني، ليس له إلا قيمة شخصية ونسبية، ولا نظر له إلى الواقع، وقد ذكروا أيضاً في ما يتعلق بخصوص فهم النصوص الدينية، أنها تقبل انواعاً من الفهم إلى ما لا نهاية[1].

والسؤال الذي لا بد من التعرض له، في هذا المجال، هو التالي: إن ما قيل في مسألة هرمنيوطيقا النص ـ مع قطع النظر عن ماهية النص، النص المدون أو الفن، أو كل عالم الوجود ـ وما يشترك فيه جميع القائلين بالهرمنيوطيقا، هو أن هذه القواعد هي لأجل معرفة أو جعل المعنى في النصوص المدونة من قبل الإنسان. وأما القرآن فإنه يختلف اختلافاً أساسيّاً عن النصوص البشرية. من جملة ذلك أن القرآن مؤلف من قبل الله، وترتيبه الموجود ليس ترتيباً فكريّاً ومطالبه غير مبوبة بحسب ترتيب النزول، ومتى كان كذلك أفلا يتطلب نوعا آخر من الهرمنيوطيقا؟ وعليه فما سنبحثه في هذا الفصل هو عن كيفية فهم وتفسير القرآن بلحاظ المباني والأسس الخاصة به.

١ ـ المباني والأسس الفكرية لفهم القرآن

لا بد لنا، لأجل الوصول إلى هرمنيوطيقا فهم القرآن، ومن خلال ملاحظة الفوارق المذكورة، من النظر إلى المباني والفرضيات المسبقة المرتبطة بالقرآن؛ لأن المباني أو المسلمات الأساسية والأسس العقائدية لها تأثير مهم في منهج الفهم وطريقته، وأصول الفهم وقواعده ومعايير ومنطق فهم النص.

المباني جمع مبنى، وهو يطلق على مجموعة من المسلمات الأساسية والأصول الموضوعة والتي تكون بينة ومبينة ومستدلاً عليها في محلها. ونشير هنا إلى أهم هذه المباني:

(١) راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الأول: نظرية المعرفة العامة والواقعية. فإن من جملة المباني الأساسية لنظرية المعرفة عند علماء المسلمين هي اتصافها بجمعها لكافة مبادئ المعرفة في الإنسان، فهي تشمل التجربة، والعقل، أي الكشف المباشر والممكن للجميع، والمعرفة السماوية من خلال الأنبياء والتي تقوم على أصول عقلية بديهية، ولا تقبل التغيير وهي عامة أيضاً. والمعارف الحضورية والفطرية هي أساس النظريات البرهانية، وعلى هذا الأساس يكون طريق الوصول والتعرف على الواقع الخارجي أمراً سهلاً وممكنا[1].

الثاني: المعرفة الوجودية التوحيدية. فبعد رفض النزعة السوفسطائية، والتسليم بواقع الوجود، فإن كافة الوجودات الإمكانية تستند في وجودها بذاتها وبأفعالها، إلى وجود الواجب الواحد والجامع لكل الكمالات الوجودية، وهو من الفرضيات الأساسية لكافة المعتقدات الدينية لدى الإنسان الموحد والتي دلت عليها الأدلة والبراهين الخاصة بها[2].

الثالث: معرفة الإنسان الإلهية. يرى العلماء الإلهيون أن الإنسان مكون من جسم قابل للفناء، وروح سيالة وخالدة توصف بأنها تميل إلى التعالي وطلب الكمال، وبالعقلانية. ولذا كان الإنسان من بين كل موجودات هذا الكون مخاطَباً بخطاب الوحي التشريعي والدعوة لتحقيق ما خلق من أجله بإرادة منه.

الرابع: الحكمة الربانية ومعرفة الوحي. الرؤية التوحيدية للكون، ترى أن هذا الكون وهذا الإنسان خُلقا لأجل هدف يتصف بالحكمة والعقلانية. وعلى أساس هذه الرؤية، تكون أمور هذا العالم كلها بيد الله، كما كان

---

(١) أنظر، فعالي، محمد تقي، علوم باية نظرية بداهت؛ معلمي، حسن، نگاهی به معرفت شناسي در فلسفة إسلامي.

(٢) أنظر، إلهيات بالمعنى الأخص در فلسفة إسلامي، من جملة ذلك إلهيات كتاب الشفاء، الأسفار الأربعة، ج٦، مطهري، مرتضى، أصول فلسفة وروش رئاليسم، ج٥، وكذلك له أيضاً، جهان بيني توحيدي.



الخلق منه. ومسير الحياة الإنسانية، كما يخضع للتدبير التكويني، يخضع أيضاً للربوبية التشريعية لله، عز وجل. ومن خلال الحكمة الإلهية نصل إلى ضرورة الوحي وإلى نوع من المعرفة والشعور بلزوم البعثة والنبوة في الحياة البشرية الاستكمالية.

الخامس، معرفة النص القرآني، لا يتردد عاقل في حقيقة أن أي نص، سواء كان نصّاً مدوناً أو قولاً منطوقاً، لا يمكن وجوده دون ان يرجع إلى سبب موجد له. من هنا نقول إن النص القرآني، سواء كان نصا مدونا أو قولا منطوقا هو من الله العليم والحكيم أنزله في مقطع زماني معين (القرن السادس الميلادي) بلفظه ومعناه على محمد بن عبدالله ﷺ وقد كُتب هذا النص في حياته، وهو بين أيدينا الآن دون زيادة أو نقيصة، ونحن الآن نملك من الأدلة والبراهين ما يكفي لإثبات كونه الحق ومن عند الله، وهو يدعو الناس كافة إلى التعقل.

السادس، أنها لغة تحكي عن الواقع وهي عرفية. لقد تسالم العقلاء في محاوراتهم على مجموعة من القواعد الارتكازية في اللغة، فباب التفهم والتفهيم يقوم على أساس قوانين الوضع ودلالة الكلام على مراد المتكلم. والقرآن، وهو الذي أنزل لهداية البشر إلى الحياة الأمثل وإلى الرقي المعنوي، راعى، في بنائه اللغوي، العرف الارتكازي عند العقلاء في قوله؛ ولذا كان مما لا يمكن زواله. ولمّا كان القرآن حقّاً، وقد أنزل من قبل الحق تعالى، كانت لغته لغة تتضمن بعداً معرفياً وبُعْدَ حكاية الواقع.

النتائج الهرمنيوطيقية لهذه المباني

إن ما أوجزناه، إلى الآن، كان عبارة عن إشارة عابرة للمباني العقلية، والنقلية، والعقلائية، والتاريخية العددية، وهذه هي المباني الأساسية والقطعية لدى علماء المسلمين في ما يرجع إلى النص القرآني. والتسليم بهذه المباني هو الأساس في قيام نوع من الهرمنيوطيقا الخاصة بالتعامل مع



القرآن والمنهج الخاص المتبع في فهمه، كما يحدد لنا معياراً منطقيّاً محدداً للتفسير يختلف، من جهات ملحوظة، مع سائر الاتجاهات الهرمنيوطيقية.

ومن خلال التوحيد الوجودي والحكمة الربوبية تتضح لنا مكانة صاحب هذا النص المنزل للقرآن، وكذلك تتضح لنا هوية هذا النص القرآني ودوره.

فإذا آمنا بأن القرآن جاء به الوحي المنزل من العليم الحكيم، لأجل هداية وتربية الفرد والمجتمع الإنسانيين، فإننا، وبحكم العقل، لا بد لنا من التسليم بمجموعة من الحقائق: كلام الله، كلام يحمل هدفاً وغاية، ويحوي في داخله على مرادات معينة يراد نقلها إلى المخاطب. وبلحاظ هذا لا يمكن افتراض الإبهام الذاتي في الوحي الإلهي، أو افتراض كونه صامتاً وفاقداً لأي معنى محدد ومحوري، كما يُطرح ذلك في القصص الخيالية أو اللوحات الفنية والرسوم الكاريكاتورية في الجملة، بل من الغريب القول بالإبهام الذاتي في الوحي وكونه صامتاً ولا يقتضي أي معنى معين[1]. كما أن عدم تعين المعنى، وفقدان النص لمعنى محوري مقصود، لا يمكن القبول به في أي نص علمي وكلام أي متكلم عاقل. فقد جربنا نحن هذه الحقيقة اليومية الإنسانية وهي أن النظام الصوتي اللغوي، إنما يستخدم اللغة بغرض التفهيم لنقل المعاني والحقائق الموجودة في أفق ذهن القائل في حياته الاجتماعية؛ ولذا لا يمكننا أن ننظر إلى الوحي والرسالة الإلهية على أنها لا تحمل هدفاً معيناً؛ لأن ذلك ينافي الحكمة الإلهية.

نعم، لا بد من التذكير هنا بما تقدّم من أن نظرية الإبهام في النص هي من اتجاهات الهرمنيوطيقا الحديثة. نعم، في هذا الخصوص، تختلف آراء هؤلاء بنحو أو بآخر. ففي الوقت الذي يذعن فيه بعض أصحاب الهرمنيوطيقا الفلسفية، كغادامر، بوجود معنى محوري للنص[2]، فهو يراه

---

(١) أنظر، قبض وبسط تئور يك شريعت، ص٢٠٢ و٣٥١؛ بسط تجربة نبوي، ص٣٠٣.

(٢) Method and Truth, p, 372.



بعيداً عن متناول القارئ، ويرى أن معنى النص موكول إلى تأويل القارئ. ولكن بعض التفكيكيين، لا سيما أصحاب النقد الأدبي أمثال رولان بارت ودريدا الذين تحدثوا عن (موت المؤلف) يرون أن قراءة المؤلف هي كقراءة ضيف على النص[1].

ومن جهة أخرى لما كان كلام كل متكلم تابعاً لصفات ذلك المتكلم ولدائرة معلوماته، ولما كان الوحي القرآني مما يرجع إلى العلم الإلهي المحيط بكل شيء، لم يكن من مجال لافتراض تأثر النص القرآني بالأوضاع والظروف الخارجية ومقتضيات العصر.

وكذلك بملاحظة كونه نصّاً هادفاً، له معنى وكون صاحب النص لا يتأثر بالمحيط الخارجي وهو موصوف بأنه لا متناهٍ في العلم، لا يُبقي أي مجال، في ما يرتبط بالنص القرآني، لمقولة أن عدم معالجة المؤلف لمعان أفضل أو لأفكار لم يصل إليها يفتح الباب أمام القارئ لاستيلاد معان جديدة دون أن يقوم بالكشف عنها وإعادة استيلاد فكر المؤلف. وبعبارة أخرى، إن نظرية الوجود التوحيدي وعلم النص القرآني لا يُبقيان أي مجال للنزعة الهرمنيوطيقية التي تتجه نحو محورية النص أو محورية المؤلف، بل على أساس هذه النظرية يكون الأساس في عملية التفسير ومعرفة معنى النص هو مرادات المؤلف الحكيم، ودور المفسّر هو الكشف واستنباط الأسرار المخبوءة في النص والمعاني المتضمنة فيه، لا استيلاد معان غير مرادة للمؤلف، ولما كان مؤلف هذا النص ممن لديه الغيب كله لم يكن لافتراض خفاء شيء من الفكر عنه، أي مجال.

مضافاً إلى أننا وطبقاً للأصل والمبنى التوحيدي الذي يرى في القرآن تجلياً لتعاليم الإله الواحد، ويراه متضمناً للمعارف التوحيدية وللتصور الذي يراه للإنسان والكون، لا يبقى لنا أي مجال للاتجاه في تفسير النص

---

(١) أنظر، هرمنوتيك مدرن، نقله إلى الفارسية، بابك أحمدي، مهران مهاجر ومحمد نبوي، هوي، دايفيد، ك، حلقة انتقاديْ هرمنوتيك تاريخ، أدبيات وفلسفة.

بنحو ننفصل فيه عن المقاصد الإلهية، وبنحو ننقطع فيه عن ملاحظة أهداف المتكلم، لأن مثل هذا التفسير لن يكون تفسيرا للنص، بل شيئاً يصنعه الفكر البشري المحدود.

إن هذه النتائج الخمس التي ذكرناها بنحو مختصر، هي من آثار الاتجاه التوحيدي في الربوبية الذي ينطلق في التعامل الهرمنيوطيقي مع القرآن ومعرفة المعنى من ملاحظة صاحب النص القرآني. وبعبارة أخرى، إذا كان الشخص حاملاً لعقيدة التوحيد في مؤلِّف النص القرآني فلا مفر له من سلوك هذا المنهج في فهم معنى النص القرآني. كما أن هذه المعرفة التوحيدية ترى أن العالم ينقسم إلى عالمي الغيب والشهادة، وهذا الأمر له أثره المهم في تفسير المفاهيم الغيبية كالوحي، المعجزة، الملائكة والشيطان، الحياة بعد الموت، الحساب والكتاب، الجنة وجهنم والنعم والعذاب.

مباني معرفة النص ـ معرفة لغة القرآن

ذكرنا في ما سبق، أن من المباني التي يعتقد بها أي مفكر مسلم، في ما يرجع إلى القرآن، هو الاعتقاد بأنّ النص القرآني بلفظه ومعناه منزل من عند الله، بغرض هداية الإنسان إلى كماله الوجودي. وكذلك من المباني الأساسية التي يتفق عليها المسلمون حول القرآن، أن هذا الكتاب هو آخر الكتب السماوية المنزلة للإنسان على هذه الأرض، وقد أنزل على خاتم رسل الله وهو حجة الله على الخلق، دون زيادة أو نقيصة، وهو المصون من أن تمتد إليه يد بشر.

إننا وبملاحظة هذه الجهات، ومع التسليم بخلود الهداية القرآنية، نرى أنّ القرآن، وإن أُنزل في عصر معين، إلا أن هذا لا يعني إطلاقاً أن مضمونه تلون بلون ذلك العصر، بل التلقي غير التاريخي للمضمون هو القاعدة الأساسية في معرفة معاني القرآن. ولذا، من غير المقبول من مسلم



أن يقوم بتضييق المضمون القرآني، وجعل ذلك المضمون مرحلياً. ومع ذلك نجد بعض الكتاب المسلمين ينطق بمثل هذا الاتجاه:

(إن ما ندّعيه هو أن القول بأن لدينا فهماً غير تاريخي للكتاب والسنة هو خطأ ولا بد لنا من أن نقارب ذلك النص من خلال منهج الفهم التاريخي أي ملاحظة الشروط والظروف الزمانية، المكانية وعصر نزول ذلك النص... فإن المحدودية التي تتصف بها اللغة لا تسمح لأي أحد، حتى النبي ﷺ بأن يقول في عصر واحد كل ما هو موجود في كافة العصور، أي إنه ليس لدينا من مصلح غير تاريخي وغير زماني)[١].

والذي أظنه أن الإشكالية التي يواجهها مثل هذا الرأي تتمثل في الأسس التي يقوم عليها. إن الذي يظهر من هذا الرأي أنه لا يحمل النظرة التوحيدية عن الله، والوحي، والقرآن، والنبي؛ لأنه، وبحسب ما صرّح به، فإن الحدّ الأكثر الذي يمكن أن يوصف به النبي ﷺ هو أنه مصلح وليس مبعوثا من عند الله. كما أن الوحي هو نتاج التجربة الشخصية للنبي المتأثر بالفكر وبما يحيط به[٢]، وليس هو نزولاً مباشراً للرسالة ولا متعيناً بلفظه ومعناه من عند الله. وبعبارة أخرى، إن هذا الرأي، وقبل أي شيء، هو واقع في نظرته للدين، تحت تأثير الفكر الغربي الذي يرى الدين نوعاً من الكلام البشري يقوم على أساس التجربة الشخصية ثم تتم صياغته بقالب المفاهيم والكلمات.. لا التعاليم والقوانين التي هي نص من الوحي ومن كلام الله؛ ولذا فإن وثاقة النص وأصالته مخدوشتان على أساس هذا الاتجاه. فالوحي وطبقاً لمفاد هذا الرأي ليس هو ظاهرة عرشية سماوية، بل هو أمر أرضي نابع من الداخل الإنساني، وأما شخصية النبي ﷺ فهي

(١) نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص٢٧٦ و ٣٦٤.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٤٠.



محل ذلك، موجد، قابل، فاعل للتجارب الدينية، والوحي والدين هو خلاصة ونتاج التجارب الشخصية (الداخلية) والجماعية (الخارجية) له)[1].

والملاحظة التي تبعث على العجب في هذا الرأي أننا لا نلحظ أي دور لله، عز وجل، ولتدبيره التشريعي في أصل الوحي وفي النص الموحى به أو في مصير البشر! هذا مع قطع النظر عن أن مسألة خاتمية النبي محمد ﷺ والوحي السماوي تبقى في هالة من الصمت؛ بل وللأسف نشاهد نوعاً من ظلال التردُّد واللاأدرية في بنيان هذا الرأي. (المسألة هي أننا لا يمكننا في هذا الوقت إثبات الحقانية القطعية أو بطلان الدين. فالأبحاث الفلسفية تدلنا على أننا أمام أديان مختلفة، لكل دين منها أدلته الصحيحة والحقة، وهذه الأدلة لا يمكن نقضها بشكل سهل وواضح كما لا يمكن إثباتها كذلك)[2]. لا شك في أننا وأمام هذه الرأي لا بد من الشروع من الجذور، لا من النتائج. كما لا بد وأن ندرك واقعاً واضحاً وهو أن هذه النظرة التشكيكية لأصل حقانية القرآن لا يمكن جعلها رديفاً للتفسير المقبول للقرآن.

تعيّن المعاني القرآنية

إن كون القرآن كتاب هداية للناس كافة، يستلزم كون النص القرآني قابلاً للتفسير. من هنا كان تحقق الهداية القرآنية في حياة البشر، بكافة الخصوصيات البشرية، ملازماً بشكل تام للاتجاه التفسيري للنص القرآني، وهذه النظرية ترفض رفضاً باتّاً الهرمنيوطيقا الفلسفية والتي تدعي أنه لا وجود لأي رأي نهائي وقطعي في تفسير أي نص. نعم، هذا الكلام لا يعني على الإطلاق، بساطة الكلام الإلهي الثقيل (المزمل، ٥) والغفلة عن المراتب المتصاعدة من المعنى في النص القرآني. وكذلك الحال في مسألة

(١) بسط تجربة نبوي، ص١٣ و٢٤.
(٢) نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص٨٣.



نزول القرآن بما هو متعارف عند العقلاء، فإنه لأجل سد الباب أمام الهرج والمرج في تفسير القرآن وإعمال الميول الشخصية في التعامل مع النص القرآني ولا يعني كفاية هذه القواعد لتلقي جميع مراتب القرآن ظهراً وبطناً.

وبعبارة أخرى، لا بد، للوصول إلى كل مرتبة من معاني القرآن من مراعاة القوانين الدلالية للكلام، المعتمدة عند العقلاء بغرض التفهيم، فهو شرط ينبغي رعايته، ولكنه لا يكفي، ولذا لا تشكل القوانين والقواعد الهرمنيوطيقية والتي تتوافق مع القوانين الدلالية نقضاً له. ولكن قبل كل شيء ترتبط معرفة المعنى بنفس النص والقرائن الداخلية وذلك من خلال ملاحظة الاستخدام القرآني والعرف القرآني الخاص في وعاء لغة العقلاء العامة، وملاحظة ارتباط المعارف القرآنية مع تنوعها بنحو تشكل سلسلة متصلة من المعاني.

ومن هنا، فإن من جملة القواعد المستقاة من معرفة النص ولغة القرآن، أننا وفي ظل الاعتقاد بأن اللغة القرآنية تحمل مضموناً معرفيّاً يحكي عن الواقع والحقيقة، لا يبقى لدينا أي مجال للاتجاهات التفسيرية الرمزية أو الأسطورية في معرفة معاني القرآن.

مباني معرفة الإنسان ونتائجها

إن لما نؤمن به في بنية الوجود الإنساني، وخصائصه الروحية والنفسية وحجم القدرات التي يملكها من الفهم والمعرفة، هو بدوره له تأثيره في الاتجاه الهرمنيوطيقي وكيفية تفسير النص وبالمآل تفسير القرآن.

لقد تقدمت منا الإشارة إلى أن نظرة علماء المسلمين في تفسيرهم للحياة الإنسانية تعتمد على التعريف الإلهي للإنسان. والإنسان على أساس هذه النظرة يتكون من جسم مادي وترابي ومن روح غير مادية، هي مظهر نفخ الروح الإلهية. وعلى أساس هذه الرؤية تكون دائرة الوجود الملكوتي للإنسان هي مركز ثقل الفطرة، والشعور، ومنبع إرادته.



وطبقا لهذه الرؤية يكون الفارق بين (الأنا) المدركة (بالكسر) لوجود الإنسان بعنوان كونها فاعل المعرفة وبين الموضوع الذي يتم التعرف عليه، أمراً أساسيّاً. والإنسان، بتمتعه بساحة الروح المجردة، ينال مجموعة من البديهيات القطعية والثابتة في المعرفة الحضورية الوجدانية، والبديهيات العقلية القطعية التي تشكل أساساً محكماً لا زوال له للمعارف الاكتسابية اللاحقة. إننا ومن خلال هذا الرأي نصل إلى النتائج التالية المبرهنة والمستدل عليها:

الأولى: إن إمكان الفهم العيني للواقع الأعم من الواقع المادي الطبيعي أو الواقع الغيبي، هو من النتائج المسلمة التي لا مجال للخدش فيها في الرؤية الإلهية للإنسان، والمعرفة الجامعة لعلماء المسلمين. وعلى هذا الأساس يكون باب إمكان فهم القرآن وتفسيره أمراً لا تردُّد فيه، وإن بقي المجال مفتوحاً أمام البحث عن ميزان معرفة القرآن والدنو من الحقائق المكنونة فيه.

الثانية: إننا وفي ظل الإيمان بالمعارف النظرية التي تعتمد على المعارف الحضورية والبديهيات العقلية، يكون من المتفق عليه أن العلم حجة معتبرة سواء كان المنشأ في حدوثه هو هذا العقل البرهاني أو نص الكتاب أو الظواهر.

الثالثة: إننا ومن خلال ملاحظة أن المعرفة أو أي نوع من الفهم التفسيري للقرآن الكريم لا يرجع إلى الهوية المادية للوجود الإنساني، بل ذات العلم أمر مجرد، وله مبدأ داخلي وظهوره لدى هذا الإنسان يرتبط بساحة وجوده المجرد، يظهر لنا التشكيك الجدي بالنزعة التاريخية والمرحلية للمعرفة، والتي ترى أن فهم كل ظاهرة يرتبط بالظروف المحيطة بعصرها وان المفهوم منها مقيد بذلك العصر، والتي على أساسها تكون الظواهر التاريخية ومن جملتها عملية التفسير نفسها بلحاظ كون هذه الظواهر أمراً سيَّالا وبلحاظ الفاصل الزماني بين عصر المفسر وعصر تأليف



النص، وبلحاظ اختلاف الأفق الذهني الحاكم على النص عن الأفق الذهني الحاكم على المفسِّر، وأيضا بسبب كون الإنسان ابن عصره. بل إن هذه النزعة سوف تستلزم نوعاً من الجبر التاريخي بحق الإنسان وقطعاً لامتداد الفروع المتصلة والمشتركة من الفكر الإنساني.

الرابعة: إن من الحقيقة كون المعلومات والفرضيات المسبقة، والأسئلة والتوقعات، والميول والرغبات الداخلية للمفسر، لها نوع من التأثير في تحقق الفهم وكيفية تفسير النص، وهي التي تُضفي شكلاً معيناً عليه. ولكن هذا لا يعني إطلاقاً المنع من إمكان فهم الواقع، بل يستوجب وجود حد من المعلومات في ما يرجع إلى موضوع النص ومضمونه، وتهذيب الميول غير الحقيقية، واعتماد منهجية محددة وقانونية في التفسير. وبعبارة أخرى، تُلزمنا بتحديد الأسباب غير الصحيحة، ووجود منهج، ومنطق ومعيار تقوم على أساسه عملية تفسير النص. ونتيجة ذلك أن يكون لدينا معيار نحكم على أساسه بالفصل بين التفاسير المطابقة للواقع، والتفاسير غير المعتبرة من بين النظريات المختلفة والقراءات المتعددة.

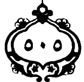
الخامسة: إن معرفة الإنسان الإلهية، ومن خلال جعل الفطرة والعقل محورين من جهة، والإذعان من جهة أخرى بالواقع العيني للنص والمحتوى الإلهي للدين والذي هو من جهة نفسه عين الحقيقة، يفتح لنا الباب لموازنة التفسير المعتبر والمطابق للواقع والذي يصح اعتباره هدفاً للمؤلف، من التفسير غير المعتبر؛ وبهذا يظهر أن الفكرة الهرمنيوطيقية التي ترى أن المؤلف يصبح ضيفاً على النص ورديفاً لسائر القراء لا أساس لها، ولا تتمتع بالصحة في ما يرجع إلى نص القرآن وتفسيره. والذي يظهر أن هذه النظرية، وإن أمكن تطبيقها على بعض النصوص الأدبية والفنية، إلا أنها تواجه إشكالية جدية في ما يرجع إلى النصوص العلمية.

السادسة: إننا ومن خلال ملاحظة نظرية المعرفة الجامعة والتي تقوم على البديهيات المشتركة والعامة وانسداد باب التناقض في المعرفة، يظهر



لنا الدليل على رفض مقولة وجود قراءات لا متناهية والنزعة النسبية فيها (دون الطولية والتي تكون متكاملة) والتي تقوم على أساس فكرة أن التفسير هو نتاج الجمع بين الأفق الذهني للمفسر والنص، بنحو يشمل النص القرآني. مضافاً إلى أنه لو صحت دعوى الهرمنيوطيقا الفلسفية بأن عملية الفهم هي أمر سيَّال ونسبي ينشأ من امتزاج الآفاق وأنها غير جزمية، لكانت هذه الدعوى أيضاً أمراً نسبياً وغير مطلق، فتفقد عمومها وتكون مما يبطل نفسه بنفسه. مع أن هذه النظرية سوف توجب ظهور نوع من الهرج والمرج في التفسير وفي طريق الوصول إلى الواقع ومراد القائل، وهذه النظرية لا يمكن على الإطلاق الاعتماد عليها في ما يرجع إلى النصوص العلمية، لا سيما النص الإلهي. وبعبارة أخرى، إن النظرية التي تتبنى محورية المفسر ونسبية المعرفة الدينية سوف تكون عاملاً لهدم بنيان الاعتقادات الدينية والتعاليم السلوكية للنص الديني، ومن جملة ذلك القرآن، وتجعله في معرض الشك بل الإنكار؛ لأننا لو بنينا على أن تفسير كل شخص معتبر عند ذلك الشخص، وأنه لا طريق للخروج من هذه الحيرة، فإن نتيجة ذلك هي الوقوع في نوع من الفوضوية ونفي الدين والحقائق الدينية، واستبدال الغرض الإلهي المتعلق بالهداية بالآراء الشخصية، وليس هذا قراءة للدين!

وكما تقدمت الإشارة إليه سابقاً، فإنّ النزعة التعددية في المعرفة الدينية، وتساويها كافة، والنظرة النسبية لكافة الآراء المتعلقة بفهم النصوص، ومنها النص الديني، هي من نتاج نظرية المعرفة عند الغرب، لا سيما نظرية المعرفة عند هيوم وكنت ونظرية الأطر الذهنية التي تجعل يد الإنسان قاصرة عن معرفة واقع الأشياء. والحاصل أن النزعة السائدة لدى الكثير من فلاسفة الغرب في المسائل الميتافيزيقية كالعلية، ووجود الله، والنفس، والجبر والاختيار، وأمثالها، هي التعطيل والسكوت الفكري، ولذا كانت تلك البلاد هي منشأ ظهور فكرة التعددية والنسبية في كل نوع من أنوع المعرفة، ومنها المعرفة الدينية.



مضافاً إلى هذا فقد شكّل فقدان الغرب لنص ديني يمكن الاعتماد عليه، سبباً آخر لربط المعنى بالقارئ، لأجل الفرار من المعضلات التي لا حل لها في النصوص الدينية اليهودية ـ المسيحية ولتبرير وجود مفاهيم غير منطقية فيها! ولكن اتضح لنا أن إيكال جميع المعارف للاستنتاجات الشخصية واعتبارها نسبية، والنظر إلى النص على أنه قابل للقراءة بتعدد الأشخاص، دون تحديد قواعد عامة للمعرفة، مستلزم لبطلان هذه النظرية، لأنها سوف تسد الباب أمام أي نوع من المعرفة اليقينية أمام البشر. وهذه المعضلة التي لا حل لها تقطع الطريق أمام أي نوع من التصديق اليقيني في ما يرجع إلى الدين والنصوص الدينية، وهذا يشكل رفضاً لفلسفة ظهور الدين ووجوده بين البشر.

وأما الاستدلال بوجود قراءات متعددة لنفس الدين الإسلامي والذي اعتبره بعض الباحثين المسلمين شاهداً على دعوى تعدد القراءات، فهو خروج عن منهج البحث العلمي؛ لأن أصل وجود نظريات مختلفة في المفاهيم الدينية وتعدد القراءات، ليس كشفاً جديداً، ولا يستلزم أن تتمتع هذه القراءات بالاعتبار المنطقي والمشروعية الدينية، بل من بين هذه القراءات فإن القراءة التي تتمتع بالحجية المنطقية هي تلك التي تتطابق مع القواعد العامة في فهم النص والتي تقوم على أساس البرهان والدليل والتقييم الصحيح. ولذا كان الانطلاق من هذه المصاديق يحوي على مغالطة تعميم الجزء على الكل. مضافاً إلى أننا لا ينبغي لنا أن نُغفل أمراً وهو أن المسائل اليقينية في الإسلام والقرآن، سواء كانت من الأصول أو الفروع وضروريات الدين، لا مجال فيها لتعدد القراءات والعدول عن الصورة الظاهرية واللغوية للقرآن. وإلا فإن غير هذا الفرض يشكل نفياً للدين وتعطيلاً للنص وليس قراءة له.

فمفاهيم نحو ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن

تُؤَدُّوا الأَمَنَنَتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾[1]، ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ﴾[2]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾[3]، ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[4] وغيرها كيف تكون قابلةً للقراءات المتعددة؟ ووحدة القراءة في هذه القضايا هي بمعنى وحدة بيان مقاصد الشارع. فقضية (الله واحد) مع قطع النظر عن مراتب توحيد الذات، الصفات والأفعال، هي بيان لحقيقة لا تقبل التغيير وهي أساس التعاليم التوحيدية. وكذلك مثل (الصلاة من ضروريات الإسلام)، (يوم القيامة هو يوم الحشر وحساب جميع الخلق) ومئات القضايا الأخرى هي عين الدين ولا يمكن لها أن تتغير، وقراءتها تعني الحكاية عن الحقيقة، وإحالة فهم هذه الحقائق القطعية والمحكمات الدينية، إلى الفرضيات المسبقة في كل عصر أو اعتبارها أمراً نسبيّاً هو من الأخطاء الفاحشة التي وقع فيها بعض المصنفين[5]. كما أن من الخطأ نسبة بعض القضايا الدينية إلى الإنسان، وسلب نسبتها إلى الله من خلال القول بأن (تدوين القضايا الدينية هو من فعل الإنسان، فلم يأت من قبل السماء ومن عند الله من يقوم بتدوين كتب دينية بين البشر ويبين لهم أصول معتقداتهم)[6]. وهذا الخطأ يرجع أيضاً إلى تصور انفصال النص الإلهي والحقائق القطعية المحكمة فيه عن الفهم البشري.

السابعة: إننا مع قبولنا بواقع اختلاف مراتب العقل، والمعارف، والقدرة على الاستنطاق، والتناغم مع النص الديني والدوافع الفردية المختلفة في قراءة النص، ومع ملاحظة أن القرآن يحمل زوايا متعددة

---

(1) النساء: ٥٨.
(2) المائدة: ٨.
(3) النساء: ٢٣.
(4) الإسراء: ٣٢
(5) انظر، بسط تجربة نبوي، ص٣٠٣.
(6) انظر، نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص٧٤.



وأضلاعاً عرضية ومعارف عميقة ومتصاعدة طولية وله ظهر وبطن، فإن باب تعدد القراءة في النصوص الدينية ـ الإسلامية من القرآن والسنة، يتعلق بالفروع العملية والظنون الاجتهادية التي لا طريق لنا فيها للوصول إلى الواقع، ولا يشمل الأصول والمعتقدات الأساسية والضروريات من المناسك العبادية والسلوكية. وعليه فصرف وجود قراءات متعددة فعلاً، لا يعتبر مسوّغاً للقبول بها، بل لا بد من البحث عن القراءة الصحيحة والتي تتبع المنهج الصحيح في فهم النص، والتي يكون المقصود منها كشف الحقيقة ومعرفة المراد الواقعي للمتكلم. وبعبارة أخرى، في هذا المجال يكون الأمر، كما هو عليه في عرف سائر العلوم، محلاً لإظهار ذوي الاختصاص لرأيهم من خلال اتباعهم للأطر العلمية المتبعة في ذلك العلم.

٢ ـ إمكان فهم القرآن

بعد هذا العرض الإجمالي لبعض المباني المسلمة في ما يرجع إلى القرآن الكريم، لا بد لنا الآن من البحث عن أمر وهو هل يمكننا معرفة (المعنى) و(الهدف) في هذا النص الإلهي أو لا؟ وبعبارة أخرى، هل فهم القرآن ممكن للبشر أو لا؟ ومرادنا من إمكان الفهم هو الإمكان العقلي بنحو الموجبة الجزئية مقابل السلب الكلي والقول باستحالة فهمه عقلاً.

والذي أظنه أننا، ومن خلال ملاحظة المسائل السابقة التي تعرضنا لها، ونظرية لغة القرآن التي عرضناها مع مبانيها والأصول الموضوعة التي ذكرناها أخيرا، يصبح إذعاننا بإمكان فهم القرآن أمراً منقحاً لا نقاش فيه. ونذكر هنا بعض أدلة هذه النظرية:

الأول: فلسفة ضرورة الوحي النبوي. فإن مقتضى برهان الحكمة أن فلسفة إرسال الرسل وإنزال الكتب هو رفع النقص الموجود في المعرفة البشرية، وتهيئة أسباب استكمال الإنسان. وقد أُنزل القرآن، وهو آخر نص منزل من عند الله، لأجل إكمال المعرفة الإنسانية، وهداية أفراد البشر إلى



ما فيه كمالهم وسعادتهم. ولذا لو كان هذا النص مما لا يمكن فهمه، أو كان الإنسان عاجزاً عن فهمه لاستلزم ذلك نقض الغرض، ولانتفت الحكمة الإلهية من إنزال القرآن. ولكن كافة الموحدين ينزّهون الساحة الإلهية عن العبث، ونتيجة ذلك أن يكون كلام الهداية الإلهية قابلاً للفهم.

الثاني: لغة الهداية. لقد كان الاتجاه الذي توصلنا إليه في ما يرجع إلى لغة القرآن، أنها لغة الهداية والإرشاد لبني آدم كافة، مع ما بينهم من اختلاف في المعرفة، والعاطفة، والمعنويات، والزمان والمكان. والنتيجة التي تترتب على هذه النظرية، في مسألة معرفة القرآن، هي أن يكون فهم معاني القرآن أمراً ميسراً لتحقيق هدف الهداية.

الثالث: أن القرآن منبع النور والبصيرة. إن من الأصول العقلائية المتبعة، التعرفَ على الظاهرة من خلال ملاحظة خصوصيات تلك الظاهرة. وكما عرفنا سابقاً، فإن كل من ينظر إلى النص القرآني نظرة إجمالية، يظهر له أن القرآن يرى لنفسه بعض الخصوصيات والمزايا.

فالقرآن يصف نفسه بأنه للناس كافة: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِۦ﴾[1]، وأنه شفاء للناس: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾[2]، وأنه نور وكتاب مبين: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[3].

فإن بيان هذه الصفات والخصوصيات ونحوها في آيات متعددة، ملازم لواقع أن القرآن ممكن الفهم وأن الإنسان قادر على فهمه.

الرابع: الدعوة إلى التفكّر. فقد ورد في العديد من الآيات وبتعابير

---

(١) إبراهيم: ٥٢.
(٢) يونس: ٥٧.
(٣) المائدة: ١٥.



مختلفة، دعوة الناس إلى التفكر في كتاب الله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1].

فإن الدعوات المتكررة في القرآن للتدبر، والتفكر، والتفقه في مضمونه، والتحذير من الغفلة عنه، تدل كلها على أن القرآن هو كبحر من المعارف التي فيها الهداية، وأنها نصيب من يقوم بالتفكّر والتدبّر.

الخامس: تأثير القرآن في اعتناق الإسلام. إن مراجعة تاريخ البعثة ونشر الدعوة الإسلامية تدلنا على واقع أن النبي الأكرم ﷺ كان يدعو الناس في عصر الجاهلية إلى الإيمان بتعاليم التوحيد والأخلاق الحسنة، من خلال تلاوة القرآن عليهم وإسماعهم لآيات كتاب الله. والمشركون كانوا، وبتأثير من هذه الآيات ومن خلال فهمهم لمضمونها، يستجيبون للدعوة فيعتنقون الإسلام، ويلتزمون بشعائره وآدابه إلى حد بذل الروح في سبيل ذلك. وهذه الحقيقة بلغت من الوضوح درجة أن أعداء الدعوة من المشركين كانوا يُحذِّرون القوافل والحجاج من الاستماع إلى القرآن. كما أن بعض المسلمين، وقبل أن يأتيَ النبيَّ ﷺ كان يؤمن بالإسلام بمجرد سماعه لبعض آيات القرآن الكريم.

السادس: الوجدان والشعور الداخلي. إن أيا منا لا يستطيع أن ينكر واقع أنه يجد عند تلاوته للقرآن الكريم بدون أي توجيه مسبق، أو ملاحظة لترجمته أو تفسيره، أن القرآن يفتح له باب التفاهم والتفهيم بينه وبين آلاف البشر من أمثاله. فآيات القرآن الكريم، عندما نقرأها، ليست بنحو لا يمكننا الوصول إلى أي معنى من معانيه، أو بنحو يصل فيه كل واحد منا إلى فهم معنى مختلف عما يفهمه الآخرون.

السابع: التوصية بالانتفاع من هدي القرآن. فقد أوصى النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته المعصومون وفي مناسبات عديدة، المسلمين

---

(١) ص: ٢٩.

بالرجوع إلى القرآن والاهتداء بنوره اللامتناهي. فقد ورد في الحديث المشهور بين الفريقين قول النبي ﷺ: (إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي)[1]. وفي رواية أخرى: (إذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن)[2].

وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام في إحدى خطب نهج البلاغة في وصف القرآن يقول: (ابتعثه بالنور المضيء والبرهان الجلي، والمنهاج البادي، والكتاب الهادي)[3] وفي موضع آخر: (فالقرآن آمر زاجر، وصامت ناطق، حجة الله على خلقه، أخذ عليه ميثاقهم، وارتهن عليهم أنفسهم)[4].

الثامن: أن القرآن ميزان. فقد ورد في العديد من الروايات عن رسول الله ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام جعل القرآن معياراً يرجع إليه عند تعارض الخبرين وفقدان السند، حيث لا يكون من المستبعد كون الحديث موضوعاً أو مجعولاً، وهذا المعيار من جهة الملاحظة لموافقة مضمون ومحتوى الحديث لكتاب الله.

فقد ورد عن النبي ﷺ قوله: (إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه)[5].

التاسع: الأسلوب والمفاتيح. فقد ورد في الكثير من كلمات النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام ما يرجع إلى كيفية فهم القرآن وبيان طريقة تفسيره وشروط المفسِّر له، وهذه الروايات متعددة ومتنوعة وكل واحدة منها تتناول حيثية معيَّنة[6].

---

(١) المتقى الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال، ج١، ص٤٤.
(٢) الكافي، ج١، ص٨٨.
(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٦١.
(٤) المصدر نفسه، الخطبة ١٨٣.
(٥) الكافي، ج١، ص٦٩.
(٦) انظر، مجلة معرفت، العدد١، مقالة للكاتب



العاشر: سيرة المسلمين. فإن المسلمين منذ عصر نزول القرآن الكريم وإلى اليوم، وهم يقومون بتلاوة آيات كتاب الله وتفسيرها، ويعملون بتعاليم كتاب الله، ولم يتردد أحد منهم في أن كتاب الله يمكن تفسيره أو لا. وهذه السيرة تحكي عن الخوف من تحميل الرأي على القرآن وتفسير القرآن بالرأي وفقدان القدرة العلمية أو الروحية للوصول إلى المعارف الإلهية. وآلاف المجلدات التي دونت في تفسير كتاب الله تدل على هذه الحقيقة، وأن الوصول إلى معاني كتاب الله أمر ممكن.

٣ ـ آلية فهم النص

ما هو الطريق للوصول إلى فهم النص؟ تقدمت الإشارة إلى أن النص واقع قائم، مع قطع النظر عن وجود المفسر، فله وجود عيني وخارجي، وقد وجد في هذا العالم من قِبَل سبب أوجده. ولذا فإننا في موضوع تفسير القرآن أمام واقعيات ثلاث: الواقعية الأولى هي الله، المنزل لهذا القرآن، الثانية، نص القرآن، رسالة الله، والثالثة الإنسان أي المخاطب بهذا القرآن، والذي يحمل صفة المفسّر.

والهوية الوجودية للقرآن تتألف من عنصرين، المعنى والمضمون من جهة، والبناء والشكل من جهة أخرى. وهذان العنصران وُجدا ببركة الوحي، ولذا لم يكن من دور للمفسر في إعطاء الهوية الوجودية للقرآن؛ وإن كانت فلسفة الوحي هي هداية الإنسان إلى حياته المعنوية، ولولا وجود هذا الإنسان لمَا كان من فلسفة لوجود الوحي.

ومن هنا يعلم أن المفسّر للقرآن يسعى، من خلال عملية التفسير التي يقوم بها، إلى الكشف والتعرف على المعاني والحقائق المخبوءة في النص، لا خلق أو تحميل المعاني الموجود في ذهنه على القرآن.

الخطوة الأولى: معرفة معاني المفردات، عندما نريد الدخول في حريم نص القرآن ونقلّب صفحاته بغرض التعرف على كلام الله، فإنّ الخطوة



الأولى في التعامل مع هذا النص القدسي هي في معرفة معنى مفرداته. فالقرآن نزل بلغة العرب في زمان معيّن. ونظراً لما قد يحدث من تغيير في معاني المفردات بمرور الأيام، كان لا بد للمفسر من البحث في المصادر الفكرية، واللغوية والنظم والنثر المقارن لنزوله، لأجل معرفة معنى الكلمات في عصر نزول القرآن.

ومن جملة الجهود التي تشكل مقدمة للتفسير معرفة علم الصرف والاشتقاق، والتعرف على الجذر اللغوي للمفردات، لأجل معرفة المعنى الحقيقي واختلاف المعاني باختلاف الاشتقاقات.

ومما لا بد منه لمعرفة معاني المفردات هو أن يملك القدرة على تحديد المشترك اللفظي، والمشترك المعنوي والاصطلاحات القرآنية الخاصة التي تؤدي، ومن خلال كثرة الاستعمال، إلى حدوث وضع تعيّني وعرف قرآني خاص.

الخطوة الثانية: معرفة معنى القضايا، لقد استخدم الله، عز وجل، وبغرض هداية الإنسان، أداة الكلام وأسلوب الحوار، لأجل بيان مقاصده وإيصالها إلى الناس. والكلام في عرف البشر، خاضع لسلسلة من القواعد العقلائية التي لا بد منها للتفهيم والتفاهم العقلائي والعدول عما هو المتعارف إلى غيره لا يكون مقبولاً. والقرآن الكريم راعى تلك القواعد العقلائية في طريقة بيانه للرسالة الإلهية لهذا الإنسان.

التركيب والتأليف المناسب للكلمات هو المكوّن للجملة. علم النحو يعني العلم الذي يدل على موقع الكلمة ودور تركيب الكلمات في صناعة الجملة، وله تأثيره الخاص في معرفة معاني الجمل القرآنية. فإن معرفة المبتدأ، الخبر، الفاعل، المفعول، الصفة، الظرف، الحال، المعرفة، النكرة، و... لها تأثيرها في معرفة معنى الجملة.

مضافاً إلى أنه، وكما نعلم، فإن دائرة استعمال الألفاظ أوسع من دائرة المعاني الموضوع لها اللفظ. كما أن في الكلام، بمقتضى الضرورة أو



تزيين اللفظ بالمحسنات اللفظية والمعنوية، أنواعاً كثيرة من فنون البلاغة التي توجب حسن الكلام وإفادته للمعنى. والقرآن بهذا اللحاظ يمتاز بأنه قمة الفصاحة والبلاغة.

ولذا كان لا بد لمن يريد الخوض في تفسير القرآن، من أن يُحيط بهذه العلوم[1] حتى يعرف وجوه جمال البيان القرآني ويقف على دقائق الجمل.

ولما كان الكلام من جهة أخرى، علامة على المعنى، كان للكلام ظهور تصوري ودلالة استعمالية وظهور تصديقي ودلالة جدية، والمراد الواقعي للمتكلم في كل كلام وبملاحظة الوضع والأنس الذهني للمخاطبين، له دلالة استعمالية وظهور تصوري، ولكن ليس من الضروري أن تكون هذه الدلالة الاستعمالية هي المراد الجدّي للمتكلم. وهنا يرى العرف العقلائي أصالة الظهور في المرحلة الأولى وأصالة الجد استناداً إلى مقدمات الحكمة وبعد البحث عن القرائن المحتملة في المرحلة الثانية. والالتفات إلى أنحاء دلالة الكلام يرتبط أيضاً بهذا الموضوع؛ فإن دلالة اللفظ على معناه هي نوع من الدلالة الوضعية لا العقلية ولا الطبعية. والدلالة الوضعية تنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام، المطابقية، والتضمنية والإلتزامية.

وبنظرة أخرى، الدلالة تارة تكون من باب المنطوق، أي إن اللفظ يدل على المعنى أصالة أو تبعاً. وذلك عندما ينسبق المعنى إلى الذهن من اللفظ، فإن لم يكن لاحتمال الخلاف فيه مجال كان المعنى نصّاً في المراد، وإن احتمل وجود معنى آخر كان المعنى المتبادر أولا هو الظاهر، وفي كلا الحالين يكون كلا المعنيين هما من منطوق الكلام.

والدلالة تارة أخرى، تكون من نوع آخر وهي الدلالة من باب

(١) انظر، الإتقان في علوم القرآن، ج٤، النوع، ٧٧.

المفهوم[1]؛ وهي عبارة عن المعنى الذي يكون لازماً عقليّاً، عرفيّاً أو عاديّاً للمعنى المنطوق. ودلالة المفهوم تارة تكون بنحو مفهوم الموافقة، وهي التي يطلق عليها في الاصطلاح فحوى الخطاب، وأخرى بنحو مفهوم المخالفة وهي الدلالة المخالفة لحكم المنطوق كمفهوم الصفة، والشرط، والحال، والعدد ونحو ذلك.

وقد ورد التعرض في كتب الأصول عند العامة والشيعة لأقسام أخرى من الدلالة كدلالة الاقتضاء، والإشارة والتنبيه أيضاً، والذي يبدو لنا أنها تندرج تحت أحد النوعين من المنطوق أو المفهوم وليست نوعاً مستقلا. وقد ذكر الميرزا القمي، بعد تقسيمه في كتابه مدلول الكلام إلى قسمين المنطوق والمفهوم، أن المنطوق ينقسم إلى الصريح وغير الصريح، فالمدلول المطابقي هو المنطوق الصريح ويلحق به المدلول التضمني مسامحة، وأما المدلول الإلتزامي، والذي يشمل دلالة الاقتضاء، والإشارة والتنبيه، فهو المنطوق غير الصريح. ولكن المستفاد من كلام الشيخ المظفر أن دلالة الاقتضاء، والتنبيه والإشارة هي نوع مستقل من المنطوق والمفهوم، ويطلق عليها دلالة السياق[2].

يظهر لنا، مما تقدم، أنه لا بد، لمعرفة معنى الجمل القرآنية، من ملاحظة موضع الكلمات في الجمل، وكذلك من الضروري للمفسر أن يكون مطلعاً على قوانين الوضع وكيفية الدلالة، والتي يكون من خلالها تعيين قواعد المحاورة في عرف العقلاء.

الخطوة الثالثة: معرفة المدلول العام للنص. متى يمكننا أن ننسب نظرية ما إلى النص؟ وبعبارة أخرى، هل يمكننا، ومن خلال دراسة آيات كتاب

(١) أنظر، كفاية الأصول، ج١، ص٣٠٠، محاضرات في أصول الفقه، ج٥، ص٥٤.

(٢) أنظر، قوانين الأصول، ص١٦٧؛ المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج١، ص١٣١؛ المستصفى في علم الأصول، ج١، ص٣٠، ج٢، ص١٨٦؛ العك، خالد عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، ص٣٥٧.



الله، أن نصل إلى مجموعة من النظريات الواضحة في بعض المسائل الرئيسية التي ترتبط بالحياة الإنسانية؟ أو أن الوصول إلى مثل هذه الصورة الواضحة أمر غير ممكن، ولا بد لنا من النظر إلى كل جزء من المعاني بنحو منفصل، ولا يمكننا على الإطلاق الوصول إلى نظرة شاملة ونهائية؟ وهل يمكننا الوصول من خلال ملاحظة المعاني التي يتضمنها النص القرآني إلى مستوى من المعرفة التي تحتوي على نظريات واضحة عن الكون، والله، والإنسان، وأنواع التعامل الفردي، والأسري، والاجتماعي لدى الإنسان، ونحو ذلك من مسائل؟ وإن كان هذا الأمر ممكنا فكيف السبيل إلى ذلك؟

ما نعتقد به في هذا المضمار، هو أن هذا ممكن من خلال النظر إلى معرفة الكون، ونظرية المعرفة، ومعرفة الإنسان، ومعرفة النص القرآني، وعلم اللغة؛ وإن كان الوصول إلى هذه الغاية أمراً يتوقف على بذل جهد وليس هو بالأمر السهل. ومع تسليمنا بالخصائص المختلفة في علم النص والتي تشمل النصوص، أي القضايا التي تكون نصّاً في المعنى ولا يمكن تأويلها، والظواهر، أي المعاني المتبادرة الراجحة، وهما حجة معتبرة عند العقلاء، ولكن باب الوصول إلى المفاهيم العامة ممكن عن طريق الاستعانة بالقرائن الواضحة أو المعينة للمعنى في المبهمات والمتشابهات. بل في بعض المراتب يكون الوصول إلى المعاني الأعمق والبواطن القرآنية أيضاً أمراً ممكناً لأهل الأنس بالقرآن.

الاستعانة بالقرائن

القرائن الداخلية في النص

إن قوانين الوضع والدلالة، تمثل واقعاً جديّاً في علم اللغة وعلم الدلالة. فأساس المحاورات العقلائية في التفهم والتفهيم وتبادل القول



يعتمد على هذه القواعد الدلالية[1]. ولكن مضافاً إلى قوانين الوضع والدلالة ثمة قوانين أخرى تقوم بدور في ضيق أو سعة معاني الكلمات. وبعبارة أخرى، إننا عندما نريد التعرف على معاني الجملات، نقوم برسم حدود مشتركة هرمنيوطيقية أو دلالية. فكل مفردة في علم اللغة لها معناها الوضعي؛ ولكن هذه الكلمة عندما يتم إدراجها في جملة خاصة داخل النص، فإن هذا النص سوف يضفي على هذا المعنى الوضعي ظلّاً (المعنى في النص) ويكون التركيب موجباً لحصول معنى إضافي يتم التعرف إليه من خلال القرائن. وكنموذج لذلك نبحث عن مفردتي (الحياة) و(السبيل) في اللغة والقرآن. فالحياة في النباتات هي بمعنى النمو وفي الحيوان بمعنى وجود القدرة على الإدراك والحس، وفي الإنسان بمعنى وجود قوة الشعور والفعل الإرادي[2]. ولكن القرآن يضيف إلى ذلك معنى آخر للحياة يتعلق بالمؤمنين الصادقين، وهي حياة الإيمان الخاصة والتي لها آثار حقيقية، يفقدها سائر الناس: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[3].

وذكر العلامة الطباطبائي (قدس سره) في تفسير هذه الآية، ما يلي: فالإنسان قبل أن يمسه الهدى الإلهي كالميت المحروم من نعمة الحياة الذي لا حس له ولا حركة، فإن آمن بربه إيماناً يرتضيه كان كمن أحياه الله بعد موته، وجعل له نوراً يدور معه حيث دار يبصر في شعاعه خيره من شره ونفعه من ضره، فيأخذ ما ينفعه ويدع ما يضره وهكذا يسير في مسير الحياة. وأما الكافر فهو كمن وقع في ظلمات لا مخرج له منها ولا مناص.. ظلمة

(١) أنظر، السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي؛ الكبيسي، حمد عبيد، (الدلالة وأثرها في تفسير النصوص)، كلية الشريعة ببغداد، العدد٨، ١٤٠٦.
(٢) المفردات في غريب القرآن.
(٣) الأنعام، ١٢٢.



الموت وما بعد ذلك من ظلمات الجهل في مرحلة تمييز الخير من الشر والنافع من الضار، ونظير هذه الآية في معناها وقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾[1].

ثم يضيف قائلاً: لما أن أهل هذا الظرف لا يرون للإنسان، بما هو إنسان، حياة وراء الحياة الحيوانية التي هي المنشأ للشعور باللذائذ المادية والحركة الإرادية ونحوها، فهؤلاء يرون أن المؤمن والكافر لا يختلفان في هذه الموهبة وهي فيهما شرع سواء، فلا محالة عدّ المؤمن حيّاً بحياة الإيمان، ذا نور يمشى به في الناس، وعد الكافر ميتاً بميتة الضلال في ظلمات لا مخرج منها، ليس إلا مبتنياً على عناية تخييلية، واستعارة تمثيلية، يمثل بها حقيقة المعنى المقصود. لكن التدبر في أطراف الكلام والتأمل في ما يعرفه القرآن الكريم يعطى للآية معنى وراء هذا الذي يناله الفهم العامي فإن الله سبحانه ينسب للإنسان الإلهي في كلامه، حياة خالدة أبدية لا تنقطع بالموت الدنيوي، هو فيها تحت ولاية الله، محفوظ بكلاءته، مصون بصيانته، لا يمسه نصب ولا لغوب، ولا يذله شقاء ولا تعب، مستغرق في حب ربه، مبتهج ببهجة القرب، لا يرى إلا خيراً، ولا يواجه إلا سعادة، وهو في أمن وسلام لا خوف معه ولا خطر، وسعادة وبهجة ولذة لا نفاذ لها ولا نهاية لأمدها. ومن كان هذا شأنه فإنه يرى ما لا يراه الناس، ويسمع ما لا يسمعونه، ويعقل ما يعقلونه، ويريد ما لا يريدونه، وإن كانت ظواهر أعماله وصور حركاته وسكناته تحاكي أعمال غيره وحركاتهم وسكناتهم وتشابهها فله شعور وإرادة فوق ما لغيره من الشعور والإرادة فعنده من الحياة التي هي منشأ الشعور والإرادة ما ليس عند غيره من الناس، فللمؤمن مرتبة من الحياة ليست عند غيره. فكما أن العامة من الناس في عين أنها تشارك سائر الحيوان في الشعور بواجبات

(١) النحل: ٩٧.

الحياة والحركة الإرادية ونحوها، ويشاركها الحيوان، لكنّا مع ذلك لا نشك أن الإنسان نوع أرقى من سائر الأنواع الحيوانية، وله حياة فوق الحياة التي فيها، لما نرى في الإنسان من آثاره العجيبة المترشحة من أفكاره الكلية وتعقلاته المختصة به؛ ولذلك نحكم في الحيوان إذا قسناه إلى النبات، وفي النبات إذا قسناه إلى ما قبله من مراتب الكون، أن لكل منهما كعباً أعلى وحياة هي أرقى من حياة ما قبله. فلنقض في الإنسان الذي أوتى العلم والإيمان واستقر في دار الإيقان واشتغل بربه وفرغ واستراح من غيره، وهو يشعر بما ليس في وسع غيره ويريد ما لا يناله سواه أن له حياة فوق حياة غيره، ونوراً يستمد به في شعوره، وإرادة لا توجد إلا معه وفي ظرف حياته. يقول الله سبحانه: ﴿فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ فلهم الحياة لكنها بطبعها طيبة وراء مطلق الحياة، ويقول: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[1]. فتبين بذلك أن للحياة وكذا للنور حقيقة في المؤمن واقعية[2].

وبهذا نصل وبشكل طبيعي إلى هذا الأصل الهرمنيوطيقي، وهو الوصول إلى معنى النص من خلال الاستعانة بنفس النص. نعم، هذا يقودنا إلى سؤال أساسي والبحث في النص: هل يمكن أن يكفل تفسير نفسه أو لا؟ ذهب بعض الهرمنيوطيقيين إلى أننا لا يمكننا تفسير النص من خلال نفسه، بل لا بد من الاستعانة بالخارج عنه، ولكن لم يقدم هؤلاء دليلاً على هذه المقولة.

في المقابل، ثمة رأي آخر يرى أن كافة النصوص تفسّر نفسها بنفسها، وهذا الأصل لا يختص بنص معيّن. وثمة رأي ثالث يرى أن بعض النصوص قد تفسر نفسها. نعم، الإشكال يقع في تحديد النصوص التي يمكنها أن تكفل تفسيرها نفسها، وأيها لا يمكنه ذلك. ولعل بإمكاننا القول

(١) الأعراف: ١٧٩.

(٢) الميزان، ج٧، ص٣٣٧ ـ ٣٣٩.



بأن النص إذا كان يدّعي الكمال، والخلود وأنه هدىً للناس كافة ويتحدّى الجميع، وهو كلام الله والقول الفصل (الطارق، ١٤) ولا ريب فيه (البقرة، ٢) فإن مثل هذا النص يمكنه أن يكفل تفسير نفسه. وهذه النظرة للنص القرآني تشكل المعتقد الذي تؤمن به الفرق الإسلامية كافة، إلا أهل الحديث. ورواية: (فإن القرآن يفسّر بعضه بعضاً)[١] ناظرة إلى هذا الأصل العام. وكذلك يحتمل أن يكون هذا هو مفاد الرواية الواردة عن النبي الأكرم ﷺ حيث قال: (إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض)[٢]، وقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: (كتاب الله... ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض)[٣].

وأما في ما يرجع إلى عدد أنواع القرائن الداخلية التي يمكن من خلالها البحث في نص القرآن وكيفية الرجوع إليها في التفسير، فالذي أظنه أنه ثمة ثلاثة أنواع من القرائن الداخلية كحد أقل:

أ ـ سياق الكلام والنسق: ذهب علماء المسلمين إلى أنه لا بد من ملاحظة سياق الكلام والنسق الذي وردت به الآيات والجمل وقد عبروا عن ذلك بتعابير مختلفة. فذكر بعض العلماء المعاصرين: (لا بد عندما نريد أن ندرج آية ما تحت موضوع ما أو عنوان ما، من إعمال الدقة جيداً، والنظر إلى الآيات السابقة واللاحقة. ولو احتملنا وجود قرينة في الآيات السابقة أو اللاحقة، فلا بد من التعرض لها... لئلا نغفل عند الرجوع إلى الآية من القرائن الكلامية)[٤].

ويذكر الطبري هذا الأمر ويؤكد على أصل السياق فيقول:

---

(١) بحار الأنوار، ج٧٥، ص٢١٨.
(٢) السيوطي، عبد الرحمن، تفسير الدر المنثور، ج٢، ص٥.
(٣) نهج البلاغة، الخطبة، ١٣٣.
(٤) معارف قرآن، ج١، ص١٠.



(فغير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل أو خبر عن الرسول تقوم به حجة)[1]

ويظهر من بعض عبارات العلامة الطباطبائي (قدس سره) أن دلالة السياق ترجح على ظهور الرواية، فلا بد من تأويل الرواية به[2]. وذكر الرزكشي، وهو من العلماء المهتمين بعلوم القرآن: (ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز)[3].

يظهر لنا من مجموع هذه الأقوال أن تركيب الكلمات وبناء الجمل له دور مهم في تعيين معنى الكلمات ولا يمكن تجاهل ذلك. كما اتضح لنا أيضاً أن هذا النوع من القرينة هو من القرائن اللفظية المتصلة.

ب ـ تلاؤم المضمون والمعنى: إن القرآن الكريم، وإن نزل مفرقاً نجوماً في مدة تزيد شيئاً عن العشرين عاماً، فهو نزل تدريجاً، إلا أن مبدأ هذا النص المقدس هو العلم الإلهي: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[4]، ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾[5].

فالقرآن ـ بناء على هذا ـ يشكل نصّاً منسجماً، وبين أجزائه بتمامها كمال الملاءمة والارتباط في المعنى. ومن هنا، لما كان نص القرآن لمتكلم لا نتصور في حقه النسيان أو الغفلة، فههنا أصل عقلائي لا يمكننا المناقشة فيه، وهو أنه لمعرفة المعاني والمفاهيم التي تضمنها هذا النص القرآني لا بد لنا من النظر ـ مضافاً إلى ما تقدم ـ إلى (النماذج التي هي في داخل النص). وبعبارة أخرى، لا بد لنا، لمعرفة معنى الإيمان في القرآن، من

---

(1) دراسة الطبري للمعنى، ص١٤٦، نقلاً عن تفسير الطبري، ج٩، ص٢٨٢.
(2) الميزان، ج١٧، ص٩.
(3) البرهان في علوم القرآن، ج١، ص٤٢٧.
(4) الفرقان: ٦.
(5) النساء: ١٦٦.



ملاحظة المعنى اللغوي الوضعي لهذه الكلمة، وملاحظة الاستخدام القرآني لهذه الكلمة. فبعد جمع كافة الجمل التي وردت فيها كلمة الإيمان ومشتقاتها، نقوم بتحليل تلك الجمل. وبهذا نستطيع الكشف عن مكوّنات الجمل القرآنية مجموعة بعد أخرى. ونموذج ذلك في ملاحظة التعابير التالية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾[1]، ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[2]، و﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ﴾[3].

فمن ملاحظة هذه الآيات نستكشف أن الإيمان مهما كان معناه، له مراتب وهو قابل للزيادة، ويجتمع مع عدم الاطمئنان.

ويُستفاد من تعابير أخرى، نحو: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[4] و﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ﴾[5] أن الإيمان أمر قلبي ولكنه مع ذلك هو أمر اختياري.

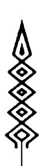
كما يُستفاد من آيات أخرى، نحو: ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْءَاخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِى شَكٍّ ۗ﴾[6] و﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾[7] أن الإيمان لا يجتمع مع الشك من جهة، وأن الإيمان ملازم للابتلاء.

كما يظهر من بعض التعابير نحو: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ﴾[8] أن الإيمان من أرقى درجات الحب والتعلق[9].

---

(١) النساء: ١٣٦.
(٢) الأحزاب: ٢٢.
(٣) البقرة: ٢٦.
(٤) النحل: ١٠٦.
(٥) يونس: ٩٩.
(٦) سبأ: ٢١.
(٧) العنكبوت: ٢.
(٨) البقرة: ١٦٥.
(٩) انظر، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج١، ص٤٥٥.





والمستفاد من تعابير أخرى في هذه المجموعة أن الإيمان أمر لا يمكن تجزئته، بل متى تحقق الإيمان فهو يعني التسليم للإرادة الإلهية، ولكل ما أنزله الله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[1].

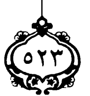
وفي تعابير أخرى ورد أن الإيمان أمر قابل للزوال كما ورد بيان أسباب زوالـــــه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ﴾[2].

كما ورد في بعض التعابير أن من الآثار الدنيوية والأخروية للإيمان العناية الإلهية الخاصة بالمؤمنين: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾[3] و﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ﴾[4]. إننا ومن خلال ملاحظة هذه المجموعات، نصل إلى رؤية عامة تصدقها هذه المجموعات.

وليس من البعيد، أن تكون الكثير من الإرجاعات المضمونية التحليلية التي ذكرها العلامة الطباطبائي، في تفسير الميزان، تعتمد على هذا المنهج، أي بالاعتماد على النص القرآني، والمضامين الداخلية للنص، لاستكشاف المفاهيم والمعاني القرآنية. ويظهر من بعض عبارات العلامة أن مفهوم الجري والتطبيق هو من هذا القبيل أيضاً. حيث يذكر في توضيحه لمفهوم الجري: القرآن الكريم كتاب دائم لكل الأزمان وتسري أحكامه على كل الناس، فيجري في الغائب كما يجري في الحاضر وينطبق على الماضي والمستقبل كما ينطبق على الحال. مثلاً، الآيات المنزلة والتي تتضمن حكماً بحق أحد المؤمنين، بشروط خاصة في عصر النبوة، يسري ذلك الحكم على غيره لو توفرت تلك الشروط في العصور التالية أيضاً.

---

(١) البقرة: ٨٥.
(٢) آل عمران: ١٤٩.
(٣) الحج: ٣٨.
(٤) غافر: ٥١.



وختاماً يذكر: هذا هو الذي يُسمَّى في السنَّة الأحاديث بالجري[1].

وكذلك الحال في الدراسات القرآنية عند إيزوتسو، العالم الياباني، فإنه أيضاً على هذا المنوال جرى، أي فهم القرآن من خلال الرجوع إلى نص القرآن[2].

والحقيقة أنه ثمة نماذج كثيرة من إرجاع الآيات إلى بعضها البعض، في الروايات الواردة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام. وكذلك يُشهد لهذا الروايات التفسيرية الواردة عن الصحابة والتابعين.

وكذلك صُنّفت العديد من التفاسير، بعد عصر التدوين، بالاعتماد في عملية التفسير على المضامين الداخلية للنص القرآني؛ ونموذج ذلك نجده في وجوه القرآن لمقاتل. وذكر السيوطي: في معرفة الوجوه والنظائر صنَّف فيها قديماً مقاتل بن سليمان (م ١٥٠هـ)[3]. وكذلك يمكننا الإشارة هنا إلى كتاب الشريف الرضي (م ٤٠٦هـ) حقائق التأويل في متشابه التنزيل، وقام فيه بتفسير الآيات المتشابهات بالرجوع إلى المحكمات.

ج ـ **المحكمات والأصول البينة**: تقدم أن ذكرنا أن القرآن وصف الآيات التي يتضمنها على نوعين: آيات محكمات في بيانها لمعانيها ومضامينها، وآيات متشابهات.

ولكل نوع من الآيات صفاته المختصة به. وفي ما يرجع إلى الآيات المحكمات فإن الصفة التي أكدّ عليها القرآن هي كونها (أم الكتاب). وأما في ما يرجع إلى الآيات المتشابهات فإن التحذير ورد من أن من في قلوبهم زيغاً يتبعونها (آل عمران، ٧).

إن ما هو المسلّم من هذا التوصيف القرآني للآيات، هو الجانب

---

(١) قرآن در إسلام، ص٧٠ ـ ٧١، الميزان، ج٣، ص٦٧.
(٢) انظر، خدا وإنسان در قرآن، مفاهيم أخلاقي ـ ديني در قرآن.
(٣) انظر، الاتقان في علوم القرآن، ج١، باب ٣٩؛ تفسير قرآني وزبان عرفاني، ص٨٩.



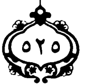
السلبي منه أي عدم إمكان العمل بالمعنى الظاهري للآيات المتشابهة نحو قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[1]، ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[2]، ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾[3]، ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[4] وأمثالها من الآيات دون ضمها إلى المحكمات.

وأما الجانب الإيجابي، أي دور المحكمات في حل مشكلة المتشابهات، وهي التي يطلق عليها تسمية أم الكتاب، فمفاده ـ كونُها مرجعاً ـ أنها هي الأصل، وذكر صفة (الراسخون في العلم) مشعر بالعلية، ويترتب على ذلك أن تكون محكمات الكتاب هنّ قرينة لرفع المتشابه. ولذا ذكر الطبرسي، المفسر القرآني المعروف، بعد تسليمه بأن فهم المتشابهات إنما يكون بالرجوع إلى المحكمات، وبعد نقله الرواية الواردة عن الإمام الباقر عليه السلام قال: (كان رسول الله أفضل الراسخين في العلم قد علم جميع ما أنزل الله عليه من التأويل والتنزيل، وما كان الله لينزل شيئا لم يعلّمه تأويله، هو وأوصياؤه من بعد يعلمونه كله) قال: (ومما يؤيد هذا القول أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تفسير جميع آي القرآن، ولم نرهم توقفوا على شيء منه، ولم يفسروه بأن هذا متشابه لا يعلمه إلا الله. وكان ابن عباس يقول في هذه الآية: أنا من الراسخين في العلم)[5].

د ـ تحديد دائرة المعنى: تشتمل آيات القرآن الكريم، وكما هو معلوم، على العمومات والإطلاقات التي ورد تخصيصها أو تقييدها بآيات أخرى. وكذلك من المقطوع به في الجملة وقوع نسخ الأحكام الوارد في بعض الآيات، بآيات أخرى.

---

(١) الجاثية: ٢٣.
(٢) النساء: ١٧١.
(٣) آل عمران: ٢٨.
(٤) طه: ١٢١.
(٥) مجمع البيان في تفسير القرآن، ج١ ـ ٢، ص٧٠١.



والعموم والإطلاق هما عبارة عن شمول الحكم لكافة الأفراد والمصاديق. والفرق بينهما أن العموم يشمل ما يندرج تحته من أفراد، بنحو العطف بالواو؛ فإذا ورد (أكرم كل عالم)، فهذا يعني: أكرم هذا العالم وذاك العالم وذاك العالم و... إلخ. وأما المطلق فيشمل كافة مصاديقه بالعطف بأو، كما في مثل (أعتق رقبة)، أي: أعتق هذه الرقبة، أو تلك الرقبة..إلخ[1].

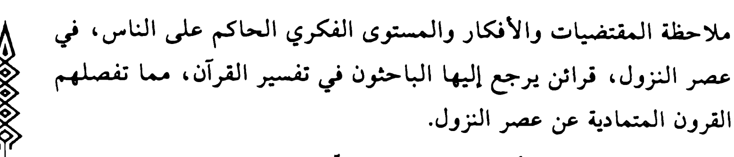
ولا شك في أن العمومات والإطلاقات القرآنية لا تختص بآيات الأحكام، بل تشمل، مضافاً إلى القوانين والأحكام الفردية والاجتماعية، مجالاً واسعاً من مختلف المعارف الاعتقادية. ولذا لا يمكن، لأجل الوصول إلى المراد الجدّي، من الاكتفاء بالظهور الابتدائي من عمومات وإطلاقات، بل لا بد من البحث عن الآيات الأخرى التي ترتبط بالمعنى وتعين على تحديده.

فكما أن من الضروري تضييق بعض الأحكام العامة والأحكام المطلقة (سواء كانت من الأحكام التكليفية أو الأمور الاعتقادية) ببعض الأفراد، كذلك الحال بملاحظة دفع الحكم التشريعي من قبل الشارع للحكم الذي يكون ظاهره الاستمرار، واستبداله بحكم آخر، فإنه ضروري لمعرفة المراد الجدّي من الآيات الناسخة والمنسوخة[2].

القرائن الخارجة عن النص

أ ـ بيئة النزول: القرآن كتاب تربية وهداية للفرد والمجتمع الإنسانيين، وقد أُنزل في مرحلة محددة من تاريخ البشرية. وعليه، فالقرآن يأخذ في نظره الواقع البشري الموجود وذلك بغرض هداية مخاطبيه في عصر النزول وفي سائر العصور إلى ما ينبغي، أو فقل إلى الوضع المطلوب. ولذا تشكل

(١) كفاية الأصول، ج١، ص٣٣٢.
(٢) علوم القرآن، الفصل ١٦.



ملاحظة المقتضيات والأفكار والمستوى الفكري الحاكم على الناس، في عصر النزول، قرائن يرجع إليها الباحثون في تفسير القرآن، مما تفصلهم القرون المتمادية عن عصر النزول.

نعم، من الواضح أن هذه العناصر تشكّل قرائن واضحة وبيّنة ومثمرة متى وصلت إلينا بسند معتبر يمكن الاعتماد عليه.

من جهة أخرى، فإن مما لا شك فيه، وكما صرح به علماء المسلمين، أن فضاء نزول آيات القرائن الكريم لا يكون سبباً لرفع اليد عن عموم المعاني التي في الآيات، وتخصيصها بالمخاطبين في عصر النزول[1]. وكذلك الحال في قضية أن القرآن ناظر إلى الواقع الخارجي لمخاطبيه فإن ضرورة ملاحظة هذا النوع من القرينة لمعرفة مختلف جوانب المفاهيم القرآنية، لا يعني إطلاقاً أن يكون القرآن خاضعاً لتأثير ثقافة عصر نزوله.

ب ـ السنة المأثورة عن المعصوم: ذكرنا سابقاً أن من أنزل هذا القرآن لم يقتصر على أمر إنزاله على الناس بنحو أبقاهم في حيرة من أمرهم، في التعامل مع هذا الكتاب، بل جعل أمام الناس السبيل للانتفاع بهذا النص القرآني.

فمما اتفق عليه الفريقان أن النبي ﷺ كما هو مكلّف بإبلاغ الوحي القرآني للناس، مكلّف ببيان رسالة الله، عز وجل، وبيان معانيه وشرح فرائضه وسننه أيضاً. وقد بيّن القرآن أن هذا من وظائف النبي ﷺ بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2].

وبهذا يظهر أن هذه الآية تضع أمام الباحثين في علوم القرآن أصلاً هرمنيوطيقياً في فهم النص القرآني[3]. ومفاد هذه الآية أنه لا بد، لأجل

---

(1) شعبان، محمد إسماعيل، دراسات حول القرآن والسنّة، ص٤١٢؛ التبيان في تفسير القرآن، ج٣، ص٩٣؛ الكشاف، ج٤، ص٢٨٣.

(2) النحل: ٤٤.

(3) انظر، الميزان، ج١٢، ص٢٦١.



التعرف على مضامين القرآن مضافاً إلى الاستعانة بالقرائن الداخلية في النص القرآني والذي هو أمر ضروري، من الاستعانة بما ورد عن النبي الأكرم ﷺ وهو أحد مصادر الوحي التشريعي.

مضافاً إلى أن الرواية التالية المتواترة تقريباً عند الفريقين، فإن سنة النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام المؤيَّدين بالوحي التسديدي، تدل على اعتبار سنة النبي ﷺ:

(أيها الناس، إنما أنا بشر أوشك أن أُدعى فأجيب وإني تارك فيكم الثقلين، الثقل الأكبر والثقل الأصغر، الثقل الأكبر، كتاب الله، حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، إن تمسكتم بهما لن تضلّوا بعدي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض. فانظروا كيف تخلفونني فيهما. فلا تسبقوهم فتهلكوا، ولا تعلّموهم فإنهم أعلم منكم)[1].

نعم لا بد ـ في معرفة ظاهر الآيات من خلال السنة المأثورة ـ من ملاحظة أمر مهم، وهو أن السنة هي من حيث السند على أنواع عديدة. فنوع منها هو الرواية المتواترة، ونوع آخر منها غير متواتر ولكنه محفوف بالقرينة، ونوع ثالث من الروايات هو خبر واحد. أما الفئة الأولى من الروايات فهي تؤدي دوراً أساسيّاً، وتشكل قرائن مهمة في تعيين المعنى المراد من الآيات، سواء كانت في الموضوعات العقائدية، أو في المفاهيم الدينية الضرورية، أو في الموضوعات التاريخية، أو شرح وبيان السنن التكوينية والتشريعية، كالعقل البيّن والمفاهيم القرآنية الصريحة. وأما النوع الثاني أي الأخبار المحفوفة بالقرينة وكذلك أخبار الآحاد فهي وإن كان لها دور في بيان التكاليف الإلهية والوظائف العملية، إلا أنها محل تأمل في ما يرجع إلى بعض المعارف الأساسية، كالرؤية الكونية، ومعرفة الإنسان، ومعرفة النبوة، والإمامة والمعارف التي تكون من هذا القبيل.



(١) كنز العمال، ج١، ص٤٤.

من جهة أخرى، يشكّل موضوع الدور المتنوع للسنة المأثورة في تحديد معاني الآيات مادة للبحث والتحقيق.

وبعض الروايات الناظرة إلى القرآن، تشكّل في الواقع مصاديق من المعرفة المعصومة لأئمة الدين الذين هم محل الاختيار الإلهي، وهي من شعاع الحقائق القرآنية التي أريد منها دفع الإبهام والارتقاء بالمعرفة القرآنية للأمة في شرح وتفسير مختلف الآيات.

سأل عمرو بن عبيد المعتزلي الإمام الباقر عليه السلام عن معنى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ ما هذا الرتق والفتق؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: (كانت السماء رتقاً لا تُنزل القطر، وكانت الأرض رتقاً لا تُخرج النبات ففتق الله السماء بالقطر، وفتق الأرض بالنبات، فانطلق عمرو ولم يجد اعتراضاً، ومضى ثم عاد إليه فقال: أخبرني جُعلت فداك، عن قوله تعالى: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾ ما غضب الله؟ فقال له أبو جعفر عليه السلام: غضب الله تعالى عقابه، يا عمرو، من ظن أن الله يغيره شيء فقد كفر)[1].

كما أن قسماً آخر من الروايات المأثورة حول القرآن الكريم، وردت لشرح المفاهيم الباطنية والخفية في آيات القرآن. فالتأويل بأحد معانيه هو بمعنى الولوج إلى عمق معاني الآيات، وهو أمر يتحقق لهذا الإنسان من خلال المعرفة الباطنية والروح المعنوية، وهي لا تعني نفي المعاني الظاهرية إطلاقاً، بل هي في طول المعاني الظاهرية، وتشكل نوعاً من الدلالة الإلتزامية غير البينة.

وختاماً يمكننا أن نذكر أمراً كاحتمال، لأن يكون الدور الأهم للسنة، وهو يرجع إلى التقنين والتقعيد في الروايات, وليس المراد من هذا الدور تفسير الآيات أو تأويلها بل وضع مفاتيح بيد الناس ليتعاملوا، من خلالها،

(١) بحار الأنوار، ج٤، ص٦٧.



مع القرآن وتكفل تعليمهم أسلوب الوصول إلى معارف القرآن، ليصل الناس إلى تلك المعارف بطريق صحيحة. وكان محور اهتمامهم قبل أي شيء دعوة الناس إلى تصفية نفوسهم والمعرفة المتعددة الأضلاع الداخلية والخارجية لأجل الوصول إلى المعاني القرآنية اللامتناهية.

وقد ورد في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام قال: إن هذا القرآن فيه منار الهدى، ومصابيح الدجى، فَلْيُجِلْ جالٍ بصرَه ويفتح للضياء نظرَه، فإن التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور[1].

القرينة العقلية

تكررت في القرآن الدعوة إلى التدبّر في آيات هذا الكتاب: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2]، وهذه الدعوة للتدبر والتعقل والتأمل في نص القرآن ترسم لنا نوعاً من المنهج الأساسي المتبع في عملية الفهم والكشف عن معارف القرآن.

إن قيمة العقل في المجال الذي يستخدم فيه بمعنى القدرة على إدراك الواقع، سواء كان عقلاً بديهياً أو نظرياً من الناحية المنطقية والمعرفية، هي أمر ذاتي؛ أي إنه من هذه الجهة هو من المصادر التي ليست محلّاً لعلامات الاستفهام؛ كما أنه من الناحية المعيارية، لا وجود لما هو أفضل من العقل وأي نوع من الاستدلال العقلي على الحجية، واعتبار العقل مستلزماً لفرض كون العقل حجة، هو مستلزم للدور ومحال.

مضافاً إلى هذا الأمر، فقد ورد صريحاً، في بعض النصوص الدينية الإسلامية، الترغيب المكرر، بالتفكّر، والتدبّر، والتفقه في الدين، وهي تحكي عن الحقيقة التي ترى في قوة الشعور، أي المائز الذي يفترق به

(١) الكافي، كتاب فضل القرآن، ج٢، ص٦٠٠، الرواية ٥.
(٢) ص: ٢٩.



الإنسان عن الحيوان، والنتائج المترتبة على هذه المدركات، قيمة إثبات في نظر الشرع؛ لأن الدعوة إلى المقدمة، إذا لم يكن للنتيجة المترتبة عليها فائدة، تكون على خلاف الحكمة، وهو ليس من شأن الشارع المقدس.

فالعقل، كما يؤدي دوراً في إثبات أصل ضرورة الدين في حياة الإنسان، كذلك يفتح لنا الباب أمام كيفية فهم النص الديني. والغفلة عن هذا العنصر هي منشأ الكثير من الانحرافات التي وقعت في تاريخ الأديان. إن التدبّر في مفاد آيات القرآن، يسلط لنا الضوء على دور العقل واستخداماته المختلفة، في ما يرتبط بالقرآن الكريم.

إن الموضع الأساسي للقوة العقلية يتمثل في مسألة الاستنتاج واستنطاق المصادر الأخرى. من هنا، فإن الأساس والبناء التحتي الديني إنما يتم الوصول إليه وتنقيحه من خلال العقل. فآيات التوحيد، ومعرفة الوجود، وبداية الكون ونهايته، والإنسان ومصيره، والنبوة والسنن الحاكمة في المجتمعات، إنما يمكن استبيان مضامينها من خلال العقل[1]. ومن الموارد التي يؤدي العقل فيها دوراً أيضاً في فهم القرآن، بيان ودعم المعنى الظاهري للآيات بعنوان كونه المقصود من قبل الله، والكشف عن اللوازم والبعد التأويلي، والعدول عن التفسير اللفظي في الآيات المتشابهات. ومثال ذلك مسألة الخلود في عذاب جهنم المستفاد من ظاهر آيات القرآن الكريم (البقرة، ١٦٧) فإن تحليل وبيان هذا الموضوع، من جهة العقل، وبقطع النظر عن الآيات، يتطلب نوعاً من التأمل الجدي. فمن الاتجاهات المذكورة لتقديم توجيه عقلاني لهذا الموضوع، أن للإنسان صورة نفسية تتناسب مع ما يحمله من دوافع، أو يقوم به من أعمال حسنة أو قبيحة. فهذه الأحوال والملكات تظهر للنفس بما لها من صورة القبح أو الحسن، فتنعم بما هي حسنة منها، إن كانت ذاتها، سعيدة وتُعذَّب بما هي قبيحة

(١) أنظر، الكافي، كتاب التوحيد.



مشوهة منها، سواء كانت ذاتها سعيدة أو شقية. وإنّ ما كان من هذه الصور صوراً غير راسخة للنفس وغير ملائمة لذاتها، فإنها ستزول[1].

وفي هذا المضمار أيضاً يمكننا القول بأن العلم بصفات القائل وخصوصياته هو من جملة القرائن العقلية المؤثرة في الفهم الصحيح لكلامه؛ ولذا فإن للإذعان بالكمال الإلهي والتعالي المطلق لله، عز وجل، وتنزيهه عن صفات الموجودات المادية المحدودة، دوراً خطيراً في تفسير الآيات الراجعة إلى أفعال الله، عز وجل، وصفاته.

وختاماً، لا بد لنا من التذكير بأن عملية تفسير النص تشرع بمعرفة معاني المفردات، ثم الانتقال بعد ذلك، إلى ملاحظة الجمل، والنظر إلى النص بكافة جوانبه، والاستفادة من كافة المصادر والقرائن التي توضح المعنى، دون الأخذ ببعض هذه العناصر، والغفلة عن العناصر الأخرى. فإنه في هذا الفرض فقط يصح إطلاق عنوان التفقه في الدين، ويمكن وإلى حد ما الاطمئنان إلى سلامة تفسير النص وإدراك مراداته.

وهذا كله يتوقف على أن يكون المدّعي للتفسير ممن يتمتع بالصلاحيات العملية (سواء كان في العلوم الأدبية، أو علوم اللغة والعلوم العقلية والنقلية) وأن يكون سليم الروح نقي الباطن وممن يحمل الصفات المعتبرة للاجتهاد في الدين[2].

٤ ـ معايير ومنطق فهم القرآن

تعرضنا في المباحث السابقة للمباني والأسس التي ترتبط بالقرآن، إمكان فهمه، وكيفية فهمه. ولكن وكما نعلم، لا بد وأن تقع بعض الأخطاء في عملية التفسير عن قصد أو غير قصد. ولذا كان وجود معايير في علم

---

(١) انظر، الميزان، ج١، ص٤١٢.
(٢) انظر، الإتقان في علوم القرآن، النوع ٧٨، البرهان في علوم القرآن، النوع ٤١.



تفسير النص القرآني أمراً ضرورياً. والسؤال الآن: هل هذه الضوابط موجودة أو غير موجودة؟

إننا وعلى أساس مباني المعرفة الكونية، الإنسانية وعلم النص القرآني، نقرّ بوجود طرق لأجل الوقاية من القراءات التفسيرية الخاطئة، وكذلك وجود أدوات يمكن من خلالها تقييم أي تفسير والتمييز من خلالها بين التفاسير المعتبرة وغير المعتبرة؛ ولذا، ومن خلال ما نعتقده من مبتنيات فكرية يكون من العجيب قول بعضهم: (إن الهرمنيوطيقا تعني عدم وجود معيار مطلق يكون مسلّما به عند الجميع)[١].

أولاً: القواعد العقلائية الحاكمة على اللغة

علمنا مما سبق أن تلقي ومعرفة مراد كل متكلم من كلامه، ونقطة بداية التفاهم معه، ترتبط بالتعرف على اللغة والقواعد الجارية على العلامات، التي تشكل جسراً للتواصل وتبادل المعلومات. ويرى العرف العقلائي أن المعاني اللغوية تعتمد وبشكل ارتكازي على مستويات مختلفة من القوانين التي ترتبط بعلم المفردات، وعلم الإيتمولوجيا (اللغويات)، وعلم الصرف، وعلم النحو، وعلم البلاغة والمحسنات اللفظية، وعلم الدلالة. من جهة أخرى، إن القرآن احتوى على مراتب من المعنى وبطون طولية، ولما كانت لغة القرآن هي لغة الهداية، والتي تجري وفق أسلوب المحاورة عن العقلاء، وليست لغة رمزية، فلذا كان الاطلاع والتقيد بالقوانين اللغوية، هو الحد الأقل المطلوب لفهم المراتب المتعارفة والمعنى العادي للنص القرآني. أما الوصول إلى المعاني الأعمق والتعمّق في المعاني الباطنية للنص فهو يستدعي نوعاً من الاستعداد الروحي، لأجل الوصول إلى بعض مراحل الكمال الإنساني: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾[٢].

---

(١) نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص٤٣٢.

(٢) محمد: ١٧.



ولأجل هذا سعى علماء المسلمين في تاريخ الإسلام لأجل تدوين القوانين الضرورية للمحاورة العقلائية. وقد نبّهوا إلى أن معرفة المعاني اللغوية الدقيقة للمفردات لا بد وأن تتم من خلال الرجوع إلى المصادر اللغوية وكتب الشعر والنثر في عصر نزول الوحي، وأن تحديد مدلول الكلمات هو من الأمور الأساسية في كل عمل تفسيري للنص القرآني أو للسنة.

إذاً تحديد معنى الكلمات هو الخطوة الأولى لأجل استمرار عملية التفسير، ولأجل ضمان صحة هذه العملية. فمن يعمل على تفسير القرآن لا بد له من أن يعرف نقاط الاشتراك والاختلاف بين (الحمد)، و(المدح)، و(التقوى)، و(الكفر)، و(النفاق)، و(الحق)، و(الباطل)، و(الضلالة والغواية) وغيرها، لكي يعرف المعنى الذي تريد هذه الكلمات إيصاله ويتعرف على خصوصية المضمون والمقصود.

ومن بين الشخصيات في الجيل الإسلامي الأول نقل عن ابن عباس قوله: (الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها). وهو يحدد معنى الكثير من الألفاظ الواردة في القرآن من خلال الرجوع إلى الشعر وكلام أهل البادية، أهل اللغة الخالصة التي لم تمس[1]. مضافاً إلى ذلك، فإن من الأمور المهمة معرفة الجذر الأصلي للكلمات لأجل الفصل بين معانيها الأصلية ومعانيها التبعية، والتي تنشأ بسبب اختلاف الاشتقاقات. ويذكر الزمخشري، وهو أحد أعلام المسلمين القدماء، مثالاً لذلك فيقول: ومن بدع التفاسير ـ في تفسير قوله تعالى: (يوم ندعو كل أناس بإمامهم ـ أن الإمام جمع أم وأن الناس يدعون يوم القيامة بأمهاتهم) ويقول: وهذا الخطأ ناشئ من الجهل، لأن «إمام» ليس جمعاً لأم[2].

---

(١) الإتقان في علوم القرآن، ج٢، النوع٨.
(٢) الكشاف، ج٢، ص٦٨٣.



مضافاً إلى ذلك، تشكل معرفة موضع الكلمات في بنية الجمل، ودور كل كلمة فيها، عاملاً مؤثراً في معرفة معنى الجملة والمفهوم الذي تحمله. وكذلك الحال في الإحاطة بعلم البلاغة والمعاني والبيان والبديع، فإنه أمر لازم لفهم النص الديني. فإن من يعرف القرآن يعلم كيف أن هذا الكتاب مليء بالفصاحة والبلاغة وأنواع المحسنات اللفظية والمعنوية. وهذا الأمر يرجع إلى سببين: أحدهما سببٌ لغوي، فإن الألفاظ واللغة، وإن كانت علامات للمعاني، ولكننا نعلم أن المعنى هو دائماً أوسع من لباس اللفظ. ولذا لا يمكننا بيان الكثير من الحقائق بنحو سهل بلفظ واحد؛ ولذا فإن الكناية، والاستعارة، والتشبيه، والتمثيل والمجاز هي طريق حل هذه المشكلة. فلأجل التعبير عن ظهور ووجود وحضور الله الأبدي، ما هو التعبير الأمثل من مفردة كمفردة (النور) أو من التعبير بـ (يد الله) كناية عن القدرة الإلهية؟ نعم، وحذراً من سوء الفهم، قال تعالى في موضع آخر: (ليس كمثله شيء). مضافاً إلى أن للمجاز القرآني فائدة أخرى وهي جمالية الكلام. فالقرآن مليء بفنون البلاغة والصناعة اللفظية والمعنوية وبعبارة السيوطي: إن علم المعاني، والبيان والبديع والمعروفة بعلوم البلاغة، هي ركن أساسي في علم التفسير[1].

ختاماً، فإن من المباني المسلَّمة عند العقلاء في المحاورة، أن كل مفردة بعد إثبات ظهورها في معنى من المعاني وعلم المخاطب بتلك اللغة وبذلك المعنى، فإن ذلك يكون تابعاً للمعنى الوضعي ولا تأثير لإرادة المتكلم أو السامع في العدول عن ذلك المعنى، إلا أن تقوم القرينة العقلية أو النقلية الواضحة فتوجب صرف الظهور. وبعبارة أخرى، إن دائرة التفاهم العقلائي، وإن كانت واسعة فتشمل المجاز، والكناية، والتمثيل والاستعارة، بنحو يرفع اليد عن المعنى الظاهري، ترى أنّ الإعراض عن

(١) الإتقان في علوم القرآن، ج٢، النوع ٧٧.

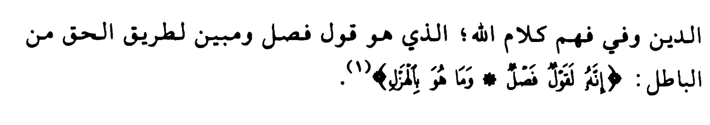


المعنى الحقيقي وظهور الألفاظ، إنما يصح متى استند ذلك إلى قرينة عقلية أو لفظية مستدَلٌ عليها[1]. وهذا القانون الارتكازي، عند العقلاء، حاكم على كافة المحاورات العقلائية، سواء ما كان منها علمياً أو عقدياً أو عهدياً. فإذا دُوِّن في عقد الشركة أن أصحاب الأسهم شركاء في النفع والضرر، بحسب رأسمالهم في تلك الشركة، فإن العرف العقلائي يفهم من كلمات النفع، الضرر، الأسهم والشركة و... إلخ تلك المعاني الوضعية والظاهرة منها دون غيرها. وكذلك الحال في الوصية في ما لو أوصى أحدهم بتقسيم أمواله بين أبنائه، فإن العرف العقلائي يفهم من كلمة (الأبناء) الأولاد الحقيقيين، ولا يفهم من ذلك الأولاد بمعنى طلاب ذلك الشخص، أو من يهتم بهم ويرعاهم؛ إلا أن تقوم القرينة البينة على ذلك.

وعلى أساس هذه القواعد، يمكننا معرفة المعنى القرآني من خلال الرجوع إلى القرائن، وتشكيل الظهور من العدول عن الظواهر، بغرض الوصول إلى المعنى الجوهري، أو القراءات المختلفة في مختلف أشكال القضايا من توصيفية وتحليلية، والتي ترتبط بالله، والكون، والإنسان، والدنيا، والآخرة و...، والقضايا التاريخية، والمفاهيم القانونية والقيمية وغيرها مما ورد في القرآن الكريم. أو حملها على أنها جمل ذات مضامين رمزية أو أسطورية؛ كما أن المعاني الباطنية ـ والمقصود المخفي في الآيات الإلهية ـ لا تنفي المعاني الظاهرية إطلاقاً، بل هي في طولها.

وبملاحظة هذا المعيار، فما يتم استظهاره من مفاهيم دينية يكون النظر فيها إلى معان باطنية، بنحو يتم فيها ترك العمل بظاهر الشريعة وبالقوانين الفردية والاجتماعية الدينية، كتفسير إحياء الموتى من قبل عيسى عليه السلام بأنه إحياء القلوب، أو قطع يد السارق بمعنى إزالة أسباب السرقة، وحمل الستر والحجاب في القرآن، على العفة. فإنّ هذا كله إعمالٌ للذوق في فهم

(١) كفاية الأصول، ج١، مبحث الألفاظ.



الدين وفي فهم كلام الله؛ الذي هو قول فصل ومبين لطريق الحق من الباطل: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾[1].

ثانياً: الانسجام داخل النص

ذكرنا أن أنسب الطرق لفهم وتلقي مراد أي متكلم، هو أن نجمع كلامه بمختلف أنواعه وننظر إليه ككل واحد، والاستظهار من خلال ذلك. كما ذكرنا أن من الأصول المسلَّمة لدينا هو أن كلام الخالق الحكيم لا مجال فيه للتناقض والتهافت. ففي القرآن آيات وسور متعددة مختلفة المضامين ومتنوعة، ولكن مع هذا يشكل هذا الكتاب نصاً جامعاً منزلاً من قبل الخالق العالم بالكون والإنسان وما تتوقف عليه هدايته. ولذا فإن كافة المعارف القرآنية ترتبط في ما بينها برابطة منطقية، وتصب في اتجاه واحد (السمو التوحيدي للفرد والمجتمع الإنسانيين في الفكر والسلوك).

إذاً لا بد لنا، في سبيل الوصول إلى فكرة متكاملة عن بعض المفاهيم الفكرية أو الأخلاقية في القرآن الكريم كمعرفة المبدأ، ومعرفة الإنسان، ومعرفة المعاد، ومعرفة النبوة، ومعرفة الملائكة، وفلسفة الشريعة، والتعرف على الوظائف الفردية والاجتماعية للإنسان، العلاقات والحقوق المتبادلة بين أفراد المجتمع الإيماني أو مع الغرباء، لا بد لنا في سبيل هذا من جمع الآيات القرآنية المرتبطة بكل واحد من هذه الموضوعات، والنظر إليها على أساس أنها تشكّل مكوّناً واحداً. وفي غير هذا الفرض، فإن ما نحمله من صورة عن النص القرآني سوف يكون ناقصاً، وموجباً للضلال، والانحراف، والابتعاد عن الحقائق القرآنية.

فالقرآن الذي يصف نفسه بأنه هدى للناس، والفصل بين الحق والباطل، كيف يمكن أن يشتمل على بعض الآيات المبهمة بذاتها، أو التي

---

(١) الطارق: ١٣ و١٤.



تكون متهافتة ومتناقضة؟! والقرآن الكريم يعلمنا كيف ينبغي النظر إلى آياته ككل مترابط ومتناسق، لأجل الكشف عن مقاصده وأغراضه.

فالقرآن يعلمنا كيف نحل مشكلة المتشابهات بالرجوع إلى المحكمات، وهذه الطريقة هي التي يتبعها الباحثون عن الحقيقة. يحذر القرآن من اتباع طريق الذين في قلوبهم مرض ممن يبتغي الفتنة والانحراف عن الحق، فيقع في الضلالة. وهذا التعليم أي الاعتماد على آيات القرآن لمعرفة معنى آيات القرآن هو من الأمور التي ينبغي اتباعها في التعرف على القرآن، وهو الطريقة التي سار عليها رسول الله ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام والهداة العارفون بكتاب الله.

إن تجاهل هذا العنصر الأساسي في الوصول إلى المعرفة الدينية، تترتب عليه بعض النتائج العلمية والعملية المريرة والمضرّة في حياة المسلمين، وهو موجب للوقوع، عن قصد أو عن غير قصد، في التبعيض في كتاب الله والمضمون الديني، والإيمان ببعض، والكفر ببعض، وقد حذر القرآن من التعامل مع القرآن بهذا النحو: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[1].

إن ظهور المذاهب الكلامية، بمختلف أنواعها، والخلاف الواقع بينها والنزعات المختلفة التي تحملها من التجسيم، والجبر، والتفويض، والاعتزال وترك العمل والجهاد بدعوى التوكل، والرضا بظلم الظالمين بدعوى الجبر، أو إطاعة أولي الأمر ونحو ذلك، يعود في حقيقة الأمر إلى النظرة الأحادية من خلال التبعيض في آيات الله، وتجاهل الآيات الأخرى التي تشكل بياناً واضحاً لمقاصد كتاب الله. فإذا نسب القرآن المشيئة بتمامها إلى الله، عز وجل، دون غيره ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[2] وكنا

(١) البقرة: ٨٥.
(٢) الإنسان: ٣٠.



نبني على أن الله، عز وجل، فاعل مستقل له إحاطة قيومية على كافة عالم الإمكان، فهذا لا يعني إطلاقاً نفي العلل الطبيعية والأسباب المادية فهي لها دورها، كما لا يعني الاتجاه نحو الجبر الإنساني، بل إن التوحيد الأفعالي لا يتنافى مع الفاعلية الطولية لله، عز وجل: ﴿وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[1].

ما رميت إذ رميت حق كفت .... كار حق بر كارها دارد سبق

(قال الحق وما رميت إذ رميت، فعل الحق سابق لكل فعل).

وكذلك الحال في ما لو نسبنا الأفعال إلى أسبابها الطبيعية، فإن ذلك لا يعني التفويض ولا إلغاء دور التدبير الإلهي لعالم الوجود ولا الإيمان برأي اليهود القائل بأن الله، عز وجل، خلق الكون ثم رفع يده عنه، لأنه تعالى يقول: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[2] و﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[3].

وكذلك جعل من طاعة أولي الأمر طاعة مفروضة، وقد دعا المسلمين مراراً بقوله: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾[4]؛ ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[5]؛ ﴿وَلَا تُطِيعُوٓا۟ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[6].

وعليه كيف يمكننا أن ننسب إلى القرآن الدعوة إلى طاعة الظالمين من أولي الأمر؟ وهذا الاستظهار المتعارض (تنافي الدليلين في المضمون والمدلول) مع مضمون الكتاب الإلهي، هو علامة النقص الفكري للمتصدين للشأن الديني. وهذه النظرة في الواقع تنطلق من العجز عن النظرة إلى مجموع كتاب الله، وإلى النص بتمامه، وجعل بعضه ناظراً إلى بعض، وهذا خطأ لا بد من الحذر من الوقوع فيه.

---

(١) آل عمران: ٤٩.
(٢) الرحمن: ٢٩.
(٣) المائدة: ٦٤.
(٤) الكهف: ٢٨.
(٥) الإنسان: ٢٤.
(٦) الشعراء: ١٥١.



ثالثاً: موافقة العقل البرهاني

إن تفسير النص السماوي واستنطاقه هما نتاج تفاعل عناصر ثلاثة: المبدأ الإلهي المنزل للرسالة، والرسول والواسطة في البلاغ، والمقصود النهائي أي المتلقي لهذه الرسالة، وهو الإنسان المخاطَب بها. ومن بين هذه العناصر الثلاثة استنطاق النص من خلال ملاحظة المفاهيم المتعددة والاستفادة من القرائن والشواهد المخبوءة فيه، وهذا يرتبط بالخصوصيات والبناء الذي أقام على أساسه المرسل للوحي نصه الوحياني.

إن شرح وبيان وتعليم كيفية الكشف عن مقاصد النص، من كلام المرسل بهذا النص الإلهي، يرجع إلى المسؤولية الملقاة على الحجة المعصوم في إبلاغ النص والمضمون الواقعي للوحي. ثم إن القواعد والأدوات اللغوية والعرف الحاكم في المحاورات العقلائية هي المرجع المتعارف في حياة المخاطب مما يكون ممضيّاً من قبل المرسِل (بالكسر) للوحي. وهنا ثمة عنصر رابع، وهو يرجع إلى ما يكون في داخل ذهن هذا المفسر للنص، وهو عبارة عن قوة الشعور وعقل الإنسان ـ العقل الفلسفي، سواء كان بديهيّاً أو نظريّاً ـ أي هذا الاستعداد والقدرة على التفكير التي بها يمتاز الإنسان من سائر الموجودات، والذي يشكل مصدراً داخليّاً في الإنسان لمعرفة الحقائق التي هي الصفة الرئيسية الذاتية فيه. وهو الحجة المعتبرة الحاكمة على الإنسان في معرفة المبدأ، والمعاد وأصل الدين. وبعبارة أخرى، إن هذا يشكل باب الحديث مع الله، وهو نقطة اتصال التفاهم بين الإنسان والله. إننا ـ ومن خلال ملاحظة هذا الاستعداد لطلب معرفة الحقيقة في الإنسان ـ نعرف السبب في كون الإنسان محلاً للخطاب الإلهي: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[1] و﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[2].

---

(١) الأنبياء: ١٠.

(٢) محمد: ٢٤.

ويدلنا منطق الوحي على أن الشأن الذاتي للإنسان، لا يمكنه تغييره أو تبديله، وأما هويته الاكتسابية، فإنها تابعة لما يسعى إليه ويبذله من جهد، وذلك متى تجلى فيه العقل، وكان عليه اعتماده: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[1].

كما أن تكرر الدعوة في القرآن إلى التدبر، والتفكر، والتذكّر، والتفقه في مضمون الوحي، والتحذير من الغفلة عن ذلك، يدلنا على تلك الحقيقة التي ترى في هذه القدرة على التأمل المنطقي والفكري أمراً إيجابياً.

وفي الرواية المشهورة عن الإمام الكاظم عليه السلام قال لهشام بن الحكم: (يا هشام! إن لله على الناس حجتين، حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة، فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول)[2].

ثم قال عليه السلام: (يا هشام! إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول).

والطريف، هنا، هو أن القرآن الكريم يتعرض، وبشكل عجيب، لهذا المصدر المعرفي، وذلك من خلال اعتبار التدبر والتعقل في فهم الشريعة، هو عِدل بيان رسول الله، وهو المتمم للهدف من نزول الوحي، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3].

من هنا، فإن من الميزات الأساسية لفهم النص الديني وتفسير كلام الله هما مطابقتهما للعقل المنطقي؛ أي تلك القوة التي تقوم بتفسير الكون والإنسان والتي تحدد نوع علاقة الإنسان بالطبيعة وبالله، ولا ترى الهدف من هذه الحياة الإنسانية منحصراً بالأمور المادية، وتؤمن ببعض القيم الأخلاقية الكمالية.

---

(١) الأعراف: ١٧٩.
(٢) الكافي، ج١، ص١٣، الرواية: ١٢.
(٣) النحل: ٤٤.



ولذا لا يمكننا اعتبار أي تفسير لكتاب الله يصطدم بالعقل والفكر الصحيح، تفسيراً لكتاب الله وبياناً لمراد المولى الحكيم. وعلى هذا الأساس، كانت التفاسير التي تتجه إلى التجسيم ووصف الله بأوصاف البشر، وعدم تنزيه أنبياء الله عن التلوث بالمعاصي والمنكرات، هي مصداقاً لمنطق الخوارج (لا حكم إلا لله) والذي يعتمد على الظواهر الدينية، وهذا كله من نتائج الحقيقة المرة، التي تتمثل في بقاء الدين في حسرة فراق العقل، والذي أدى بالدين إلى الركود بسبب جمود وتحجّر بعض الجماعات، وأوقعوا الناس بذلك.

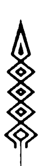
رابعاً: الاستجابة لمتطلبات الحياة الإنسانية

إن فلسفة وجود الدين والشريعة هي في تمهيد طريق التكامل والرقي المعنوي لهذا الإنسان، وخلق الظروف المناسبة لتحقيق الهدف من الخَلْق، وذلك ضمن عنصرين هما: الإرادة والعلم. وكمال كل موجود ـ ومنه الإنسان ـ إنما هو بوصول ما يحمله من استعداد في داخله، إلى مقام الفعلية.

إن لوجود الإنسان ساحات متعددة؛ فهو مكون من جسد مادي وروح غير مادية. ولكل واحدٍ منهما متطلَّباته. ولذا كانت المقاصد والأغراض التي يسعى إليها الإنسان في هذه الحياة متنوعة وذات مراتب. ففي الإنسان ميل نحو تأمين حياته الطبيعية وهو في هذه النقطة يشترك مع الحيوان، ولكن في الوجود الإنساني ميل مخبوء يتجاوز مستوى الحياة الطبيعية والحيوانية، وله جذوره في الفطرة الإنسانية؛ وذلك كالميل نحو طلب الحقيقة، وطلب الجمال، والحسّ الديني، وطلب الخلود.

إن الغرض من بيان هذه المقدمة المختصرة، هو أن الوحي الإلهي والكتاب الحاوي على الشريعة، من الضروري أن يكون متناسبا مع واقع الخلقة الإنسانية وفي سبيل تأمين وتوجيه كافة متطلَّباته المتنوعة التي خلقت





مع هذا الإنسان. فرسالة الشريعة المنزلة من الخالق العالم بكافة خصوصيات هذا الإنسان لا يمكنها أن تتناول وجهة وبُعداً واحداً من أبعاد الحياة المادية والمعنوية، الفردية والاجتماعية، العاطفية والعقلانية، في هذا العالم، وتجاهل العالم الآخر، وإيكال أمره إلى النسيان.

من خلال ملاحظة هذا الأمر، يظهر لنا أن بعض الاستظهارات الدينية من الكتاب والسنة، والتي تتجاهل بعض المتطلبات الفطرية الإنسانية المشتركة فيما يتعلق بالشريعة أو التي تترتب عليها مثل هذه النتيجة هي استظهارات ناقصة. ولذا كانت النزعة الرهبانية التي تقوم على قمع الغرائز كافة والمتطلبات المادية، والدعوة إلى الرهبانية والاعتزال، وتضييق دائرة الدين بالحياة الفردية، أو العكس من التخلي عن الآخرة والنظر إلى الدنيا على أن فيها كل الآمال، كانت هذه كلها من الأفكار التي يصنعها ويخترعها البشر، ومما يُفترى في دين الله؛ بل إن المفهوم القرآني للدنيا والوارد في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[1]، وسنة أئمة الهدى، وعلى أساس التفسير الصحيح للحياة، هو أن الإنسان ينبغي عليه النظر إلى هذه الدنيا على أنها معبر وطريق إلى الحياة الآخرة، وليست هي المقصود النهائي له. وعلى أساس هذا الفهم لا يكون التمتع بالنعم والمظاهر المادية أمراً مرفوضاً، بل هو ضروري بحسب ما يوجبه تأمين الحاجات المادية. وكما قال أمير المؤمنين عليه السلام: (من أبصر بها بصَّرته، ومن أبصر إليها أعمته)[2].

وللأسف فإن من الأسباب الرئيسية لتخلف المسلمين وانحطاطهم، هو في هذا الاعوجاج في المعرفة الدينية، وحصر الدين بالحياة الفردية في تاريخ الأمة الإسلامية، والذي ألقى ظلاله على فكر وحياة المسلمين، بعضُ مدعي الزهد والقداسة والمتصوفة، دون تمييز بين التطور، والعمران

---

(١) الأنعام: ٣٢.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة، ٨٢.



والانتفاع المشروع بالنعم، وهو أمر مطلوب في الشريعة، وبين الحذر من الوقوع في فخ الدنيا والحياة الحيوانية.

خامساً: تحديد الدور، والتفسير المصدّق للمتن لا المشكك

إن من يدعي أنه منظِّر ديني ومفسر لكلام الله، لا بد له وأن يرى نفسه في دائرة معينة، وأن يمتلك مجموعة من المبادئ والنظريات المحددة مسبقاً. فهو يقوم بالتصدي لأمانة هي أعظم أمانة في تاريخ الدين، وللبشرية كافة، وفي سبيل سعادتهم. ويجب عليه أن يسعى لمعرفة كلام الله وتفسيره دون أن يقع في خيانة تلك الأمانة، وكما قال تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾. فلا بد من أن يبين للناس ذلك الدور الذي يقوم به: فهل هو مؤمن بكلام الله، وقد وضع نفسه موضع تفسير الدين وادعى أنه يحمل معرفة دينية، أو أنه فرد ملحد أو شكّاك أو متذبذب؟ ولا بد وأن يحدد أن النص الذي يقوم بتفسيره هل ينظر إليه على أنه كلام إلهي خالد، هادف، حكيم وجامع؟ أو ينظر إليه على أنه ككلام إنسان عادي اقتضت الظروف الاجتماعية والتاريخية أن يصدر عنه هذا النص؟! إن النتائج المترتبة على هاتين النظرتين مختلفة. فمن يحمل النظرة الأولى وينظر إلى نفسه على أن نظرته إلى الكتاب هي نظرة إنسان متدين - لأسباب خاصة يراها - ويرى في هذا النص سلسلة من الهداية التي سار عليها أنبياء الله والتي قامت دعوتهم على أساس محور التوحيد، الاعتقاد بالمعاد، والقيم الأخلاقية والإنسانية وتصحيح علاقة الإنسان بالله وبأخيه الإنسان، على أساس الإيمان والعمل الصالح. وأن دعوتهم هي دعوة الحق والإيمان وهي الطريق الصحيح، وأما المقابل لهم فهو طريق الكفر والضلال والباطل والشيطان. فهذا هو الوصف العام لدعوة كافة الأنبياء والدين الحنيف. وهذا هو الذي يوضح لنا مدى ابتعاد التفاسير ذات النزعة



التجريبية، والالحادية، والعلمانية والتعددية، عن الدين التوحيدي الذي جاء به محمد ﷺ.

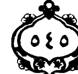
إن نتائج هذا الفصل يمكن تلخيصها بالأمور التالية:

١ ـ إن المعرفة الدينية في الغرب تعتمد المنهج التجريبي، كما أن النصوص التي يصطلح عليها بالدينية عندهم، هي مدونات بشرية تفقد أي مضمون أو محتوى سماوي. وهذا النوع من المعرفة الدينية يختلف تماماً عن المعرفة الدينية عند المسلمين سواء بلحاظ مباني نظرية المعرفة، فالعقل، والفطرة والوحي هي من مصادر المعرفة البشرية، وبلحاظ النص الديني هو عين كلام الله لفظاً ومعنى.

٢ ـ إن المعارف الدينية على قسمين: المعارف المسبقة، وهي التي يصل إليها الإنسان من خلال العقل والفطرة، والمعارف الدينية الداخلية وهي التي تعتمد على النص الديني ورسالة الله. وفي كلا القسمين، إذا تم اعتماد المنهج الصحيح في الفهم مع امتلاك المؤهلات العلمية، وكان الغرض معرفة الحقيقة في الفهم والتفسير، كانت تلك المعرفة المطابقة للواقع هي عين الدين.

٣ ـ إن حقيقة تفسير النص الديني هي عبارة عن الكشف عن المراد، وعن الرسالة التي أنزلها الله، عز وجل، لهداية الإنسان، لا إضفاء المعنى على النص. ولذا كانت مقولة التفسير هي كاكتشاف العناصر المخبوءة في الطبيعة، حيث يقوم علماء الطبيعة، في أبحاثهم ودارساتهم، بالكشف عن آلاف الخصائص المودعة في الطبيعة.

٤ ـ إن الخصائص الذهنية للمفسر، ومقدار ما لديه من معلومات، والأسئلة، والتوقعات، وغير ذلك من الصفات النفسية، لها تأثيرها في فهمه للدين. ومع ذلك فإن بين المعلومات المسبقة، والنتائج المسبقة التي تكون وليدة الرغبات النفسية اختلافاً. فما يريده الله عز وجل المنزل لهذا النص، من الإنسان هو أن يسعى، ومن خلال ملاحظة ما يمتلكه من

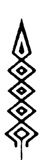


قدرات ذاتية، وما يتمتع به من نعمة العقل والفكر، ليستنطق من النص فهماً مطابقاً للواقع، وهذا الأمر ضرروي فضلا عن كونه ممكنا.

٥ ـ إن كافة المعايير المعتمدة، للكشف عن الحقيقة من النص الديني، سواء كانت من القواعد اللغوية العقلائية، أو تأييد العقل لهذا الفهم، أو الانسجام الدخلي للنص، أو استجابة الفهم للمتطلبات الإنسانية الأساسية، أو التطابق مع روح الشريعة و... إلخ، لها دور في وصول الإنسان إلى الحقيقة. فهي تمنعه من الوقوع في الخطأ، وتوفر له الوسيلة المنطقية التي يمكنه، من خلالها، تقييم مختلف الاتجاهات الدينية، وتحديد القراءة الصحيحة من غيرها. نعم، هذا الأمر لا يعني إطلاقاً سهولة الوصول إلى الحقائق الدينية، بل هذا الأمر يصطدم بصعوبات متعددة، وهي تتطلب دقة زائدة. فإن من يسعى وبتأثير من المنهج التجريبي لالتقاط بعض المفاهيم الدينية بعين هذا المنهج، لا بد وأن يقع في مشكلة إخراج المفردات الدينية عن معانيها الأساسية، ويجعلها خلواً من الروح الدينية. وكذلك الحال فيمن يدعي الوصول إلى الحقيقة المخفية لأجل أن يتجاوز ظاهر الشريعة وليدعي حقانية كافة الأديان والمذاهب، ويجعل من النزاع بين التوحيد والشرك، والإيمان والكفر والحق والباطل، نزاعاً لفظيّاً، ويلتزم بالتعددية الدينية، أو بوجود قراءات متعددة للدين، فهو كمن يلبس الدين لباس الفرو مقلوباً. لأن الجمع بين التوحيد والشرك، والحق والباطل، والإيمان والكفر، أمر مستحيل. إلا أن يمكن الجمع بين النقيضين أو بين الضدين.

٦ ـ إن وقوع الاختلاف في الفهم لا يؤدي إطلاقاً إلى القول بعدم إمكان الوصول إلى المراد الحقيقي من النص الديني. بل المهم هنا هو البحث عن أسباب هذا الاختلاف. فإن بعض أسباب هذا الاختلاف ترجع إلى القدرة الفكرية لأصحاب الفهم، وبعضها يرجع إلى خصوصيات النص القرآني. فالقرآن كالماء الزلال، أنزل لكافة الناس، مهما كانت قدراتهم الفكرية متنوعة ومختلفة، كما قال واصفاً نفسه ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ وأنه نور





(المائدة، ١٥) وأنه الهادي لهذا الإنسان إلى الهدف الذي خُلق لأجله (إبراهيم، ١). ولمن يريد الهداية ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾(١). نعم أصحاب القلوب المقفلة والعقول المغلولة يحرمون من الاهتداء بهذا القرآن ﴿سَأَصۡرِفُ عَنۡ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ﴾(٢).

كما أن بعض هذه الاختلافات ترجع إلى الجهل بالمناهج، والمعايير، وإلى قصور المعلومات عند بعض الأفراد، أو عدم رعاية هذه الأمور من قبل مدعي المعرفة الدينية. فبعد ابتعاد المسلمين عن أوصياء رسول الله وعن العترة الطاهرة، وهم الذين يشكلون التجسد الخارجي للتعاليم الدينية والقرآنية، وعندهم خزائن العلم، وهم مراجع الدين، اتجهت كل طائفة من المسلمين، وطبقاً لما تحوط به من علوم، إلى ابتداع وجه خاص في فهم الدين، فكانت تلك الميول الشخصية والاستحسانات العقلية بإفراط وتفريط، السبب في انحراف الفهم عن الدين الفطري والعقلي في الإسلام، حتى وصل غبار هذا الانحراف إلى أساس التوحيد وكمال ذات الخالق. نعم، لا يمكننا ان نغفل هنا، دور الأغراض الدنيوية، وبيع الدين بالدنيا من قبل بعض مدعي العلم وحديثي الإسلام الذين كانوا من أهل النفاق، وهم على الكفر، وإن أظهروا الإسلام، كما في الإسلام الأموي، العباسي و... إلخ.

وفي الختام، لا ينبغي أن نغفل النظر عن أن آيات القرآن لها مراتب من الظواهر والبواطن، فقد يلحظ مفسّر آية بلحاظ بُعدها الاجتماعي فيصل إلى نتيجة ترتبط بالمجتمع، ويلحظ هذه الآية آخر بلحاظ بُعدها العقائدي أو الأخلاقي، فيصل إلى نتيجة اعتقادية أو أخلاقية. وقد يلحظ مفسّر ظاهر

(١) إبراهيم: ١.
(٢) الأعراف: ١٤٦.



الآية فيستنتج منها أمراً، ويلحظ آخر باطن الآية فيستنتج منها أمراً آخر لا يصل إليه غيره.

٧ ـ إن القول بنسبية المعرفة الدينية، وعدم إمكان الوصول إلى معرفة مطابقة للواقع، والذي يعود إلى منهج المعرفة التجريبية، هو من أسوأ أنواع السفسطة، وهو نوع من الفوضوية الفكرية. هو يهدم نفسه قبل أن يهدم أي شيء آخر، وهو ينفي نفسه بنفسه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



المصادر

* القرآن الكريم.

* نهج البلاغة.

- الآخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، كتابفروشي إسلامية، طهران، ١٣٦٤ ق؛ مؤسسة آل البيت، قم، ١٣٦٧.

- آرتور كستلر، خوابگردها، ترجمة منوچهر روحاني، انتشارات كتابهاي جيبي، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٦١.

- آرچيبالد، رابرتسون، عيسى اسطورة يا تاريخ، مركز مطالعات وتحقيقات أديان ومذاهب، قم، ١٣٧٨.

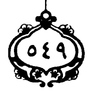
- آيدوگيويچ، كازيميزتز، مسائل ونظريات فلسفة، ترجمة منوچهر بزرگمهر، انتشارات، علمي، طهران، ١٣٥٦.

- آشتياني، جلال الدين، تحقيق در دين مسيح، نشر نگارش، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٦٨.

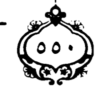
- ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي، مطبعة البهية، مصر.

- ابن الأنباري، أبو بكر، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٩٢٠م.

- ابن تيمية، الإيمان، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٢٠ق.



- ابن جني، عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت.
- ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٧ ق.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢ق.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ترجمة محمد پروين گنابادي، انتشارت علمي فرهنگي، الطبعة الخامسة، طهران، ١٣٦٦.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله، الإشارات والتنبيهات، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٣.
- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ ق.
- ابن سينا، رسائل في أسرار الحكمة المشرقية مع شرح مختار، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، مكتبة المثنى، بغداد، ١٨٨٩.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، تفسير القرآن الكريم، ناصر خسرو، طهران، ١٣٦٨.
- ابن عربي، فصوص الحكم، الزهراء، طهران، ١٣٦٦.
- ابن فارس، أحمد، الصاحبي، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠.
- ابن فارس، مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت، ١٤١٠ ق.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١ م.
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن بكر، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دار صادر، بيروت، ١٣٠٠.



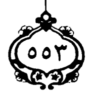
- ابن ميمون، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، مصر، ١٣٩٣ ق.
- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٥.
- أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، كتاب الأغاني، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧م.
- أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، سينا، القاهرة، ١٩٩٤م.
- أبو زيد، نصر حامد، الخطاب الديني رؤية نقدية، سينا، القاهرة، ١٩٩٤م.
- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٦م.
- أبو عبيدة، عمر بن الثمني، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزگين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٧٤ ق.
- أحمدي، بابك، ساختار وتأويل متن، نشر مركز، الطبعة الرابعة، طهران، ١٣٧٨.
- أحمدي، بابك، كتاب ترديد، نشر مركز، طهران، ١٣٧٤.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت.
- أديب سلطاني، مير شمس الدين، رسالة وين، مركز إيراني مطالعة فرهنگها، طهران، ١٣٥٩.
- أرسطو، متافيزيك، ترجمة شرف الدين خراساني، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٧٧.
- استيس، و. ت، عرفان وفلسفة، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، انتشارات سروش، الطبعة الرابعة، طهران، ١٣٧٥.



- إسرائيل، اسكفلر، چهار پراگماتيست، ترجمة محسن حكيمي، طهران، ١٣٦٦.
- اشتراوس، لئو، حقوق طبيعي وتاريخ، ترجمة باقر پرهام، آگاه، طهران، ١٣٧٣.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٦٩ق.
- الحسين خطيب، عبد الزهراء، مصادر نهج البلاغة وأسانيده، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ ق.
- الياده، ميرچا، دين بيوهي، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧٢.
- أمين أحمد، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٥٥ ق.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٥م.
- أمين أحمدي، محمد، تناقض نما يا غيبت نمودن، دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧٨.
- الأميني، عبد الحسين، الغدير، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٦ق.
- انتشارات صدرا، مطهري وروشنفكران، طهران، ١٣٧٢.
- أنطونيوس نجيب، معجم اللاهوت الكتابي، أشرف على الترجمة ونقدها علمياً نيافة المطران، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١م.
- أنوشه، حسن، فرهنگ نامة أدبي فارسي، سازمان چاب وانتشارات، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٦.
- الإيجي، عضد الدين، شرح المواقف، أفست، الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠.



- إيزوتسو، توشيهيكو، خدا وإنسان در قرآن، معنا شناسي جهان بيني قرآني، ترجمة أحمد آرام، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، ١٣٦٨.
- إيزوتسو، ساختمان معنائي مفاهيم أخلاقي ـ ديني در قرآن، ترجمة فريدون بدره أي، قلم، طهران، ١٣٦٠.
- باربور، إيان، دين وعلم، مسائل تاريخي ومعاصر.
- باربور، علم ودين، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، نشر دانشگاهي، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٧٤.
- باربور، ديدگاههاي مختلف در باره ارتباط دين وعلم، ترجمة پيروز فطورچي، مجلة ذهن، بيوهشگاه فرهنگ وانديشه إسلامي، العدد٣، خريف ١٣٧٩.
- باطني، محمد رضا، زبان وتفكر، فرهنگ معاصر إيران، طهران، ١٣٦٩.
- باطني، محمد رضا، مجموعة مقالات پيرامون زبان وزبان شناسي، فرهنگ معاصر، طهران، ١٣٧١.
- الباقلاني، محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦م.
- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٤.
- البجنوردي، كاظم، دائرة المعارف بزرگ إسلامي، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٢.
- البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٩ق.
- بدوي، عبد الرحمن، تاريخ انديشههاي كلامي، ترجمة حسين صابري، آستان قدس رضوي، بنياد بيوهشهاي إسلامي، مشهد، ١٣٧٤.



- بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٦م.
- براون، كالين، فلسفة وإيمان مسيحي در قرن بيستم، ترجمة، طاووس ميكائيليان، علمي فرهنگي، طهران، ١٣٧٥.
- برزويه الطبيب، كليلة ودمنة، ترجمة نصر الله منشي، باهتمام عبد العظيم قريب، علمي، طهران، ١٣٢٨.
- بزرگمهر، منوچهر، فلاسفة تجربي انگلستان، انجمن فلسفة إيران، طهران، ١٣٥٧.
- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار المعرفة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٧ ق.
- البقلي الشيرازي، روزبهان بن نصر، عرائس البيان في حقائق القرآن، لكنهو، ١٣٠١ق.
- البلخي، مقاتل بن سليمان، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، (١٥٠هـ)، تحقيق الدكتور عبدالله محمود شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.
- بهار، محمد تقي، ملك الشعراء، سبك شناسي، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٩.
- پالمر، ريچارد، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، نشر هرمس، ١٣٧٧.
- پرادفوت، وين، تجربة ديني، ترجمة عباس يزداني، مؤسسة فرهنگي طه، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧٧.
- پوپر، كارل ريموند، منطق اكتشاف علمي، ترجمة أحمد آرام، انتشارات سروش، طهران، ١٣٧٠.
- پورنامداريان، تقي، رمز وداستانهاي رمزي در أدب فارسي، انتشارات علمي فرهنگي، الطبعة الرابعة، طهران، ١٣٧٥.



- پيترسون، مايكل وديگران، عقل واعتقادات ديني، ترجمة أحمد نراقي وديگران، طرح نو، طهران، ١٣٧٦.

- پيمان، حبيب الله، برداشتهاي در باره فلسفة تاريخ أز ديدگاه قرآن، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران.

- التستري، سهل بن عبدالله، تفسير القرآن العظيم، تصحيح بدر الدين النعساني الحلبي، مصر، ١٣٢٦.

- التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، الكليات الأزهرية، ١٤٠٨ ق.

- التفتازاني، شرح المقاصد، الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠.

- التهانوي، محمد، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة خيام، طهران، ١٣٤٦.

- تيسن، هنري، إلهيات مسيحي، ترجمة طاطه ووس ميكائليان، انتشارات حيات أبدي.

- تيليس، پاول، إليهات فرهنگ، ترجمة مراد فرهادپور، فضل الله پاكزاد، طرح نو، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٦.

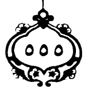
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢.

- جليند، السيد محمد، ابن تيمية وموقفه من التأويل، القاهرة، ١٩٧٣.

- جمال الدين، مصطفى، البحث النحوي عند الأصوليين، دار الهجرة، الطبعة الثانية، قم، ١٤٠٥ م.

- جوادي آملي، عبدالله، تفسير تسنيم، انتشارات إسراء، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧٨.

- جوادي آملي، تفسير موضوعي قرآن مجيد، مركز نشر فرهنگي رجاء، إسراء، طهران، ١٣٧٤.



- الحائري، اليزدي، مهدي، فلسفة تحليلي، بقلم عبدالله، دانش وانديشه معاصر، طهران، ١٣٧٩.
- حداد عادل، غلامعلي، مجلة فلسفة، دانشكده أدبيات وعلوم إنساني دانشگاه طهران، الدورة الجديدة، العدد الأول.
- حسب الله، علي، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، ١٩٧٦.
- الحسين الخطيب، عبد الزهراء، مصادر نهج البلاغة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ ق.
- الحكيمي، محمد رضا، أدبيات وتعهد در إسلام، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، الطبعة العاشرة، طهران، ١٣٧٧.
- الحلي، منهاج اليقين في أصول الدين، تحقيق محمد رضا أنصاري، ١٣٧٤.
- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨م.
- خرمشاهي، بهاء الدين، پوزيتوسيم منطقي، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٦١.
- الخطيب البغدادي، جامع بيان العلم.
- الخطيب، عبد الكريم، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة، بيروت.
- الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ ق.
- خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة النحو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥.



- الخميني، السيد روح لله، آداب الصلاة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٠.

- الخميني، چهل حديث، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الثالثة، طهران، ١٣٧٢.

- الخميني، شرح حديث العقل والجهل، النسخة الخطية الموجودة في مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

- الخميني، شرح دعاء السحر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٤ ش.

- الخميني، صحيفة نور، (موسوعة في ٢٢ مجلداً) وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى.

- الخميني، كشف الأسرار، انتشارات مصطفوي، قم.

- الخميني، ولاية الفقيه، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٣ ش.

- خواند مير، حبيب السير، مع مقدمة لجلال الدين همايي، خيام، طهران، ١٣٣٣.

- الخوئي، السيد أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، المطبعة العلمية، قم ١٣٩٤ق.

- الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، تقرير محمد إسحاق الفياض، دار الهادي، الطبعة الثالثة، قم، ١٤١٠.

- دكارت، رنه، تأملات در فلسفة أولى، ترجمة أحمد أحمدي، مركز نشر دانشگاهي، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٦٩.

- دورانت، ويل، تاريخ تمدن، ترجمة أبي طالب صارمي وأبي القاسم طاهري، انتشارات آموزش انقلاب إسلامي، الطبعة الثانية، ١٣٦٨.



- دهخدا، علي أكبر، لغت نامه دهخدا، انتشارات دانشگاه طهران، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٣.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، بيروت، ١٤١٤ق.

- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، بيروت، ١٣٦٩ق.

- راب كهن، گنجينه تلمود، ترجمة فريدون گرگاني، ربيع، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٨٠.

- الرازي، أبو حاتم، محمد بن إدريس، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٧٨.

- الرازي، عبدالله، تاريخ كامل إيران، انتشارات إقبال، الطبعة التاسعة، ١٣٧١.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، العامرة، اسطنبول، ٣٠٧ق.

- الرازي، المباحث المشرقية.

- الرازي، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢١ق.

- راسل، برتراند، تاريخ فلسفة غرب، ترجمة نجف دريابنداري، پرواز، طهران، ١٣٧٣.

- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٤ق.

- الراغب الأصفهاني، في أصول التفسير، مقدمة جامع التفاسير، تحقيق الدكتور أحمد حسين فرحات، دار الدعوة، الكويت.



- رامان سلدن، پیترویدوسون، راهنماي نظرية أدني معاصر، ترجمة عباس مخبر، طرح نو، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٧٧.
- راميار، محمود، تاريخ قرآن، أمير كبير، الطبعة الثالثة، طهران، ١٣٦٩.
- رباني، الگلبيگاني، علي، فرق ومذاهب كلامي، مركز جهاني علوم إسلامي، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧٧.
- رشيد رضا، محمد، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، دار المعرفة، بيروت.
- رفيده، عبدالله إبراهيم، الغو وكتب التغير، بنغازي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠.
- الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦.
- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق مرعشلي وأخوانه، دار المعرفة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٠.
- رزين كوب، عبد الحسين، نقد أدبي، نقد وشرح تحليلي وتطبيقي مثنوي، انتشارات علمي، طهران، ١٦٩٨.
- الزمخشري، محمد بن عمر، أساس البلاغة، المطبعة الذهبية، القاهرة، ١٨٨٣.
- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، نشر البلاغة، الطبعة الثانية، قم، ١٤١٥ق.
- ييلسون، اتين هنري، عقل ووحي در قرون وسطى، ترجمة شهرام پازوكي، وزارة الثقافة والتعليم العالي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، طهران، ١٣٧١.
- ييلسون، نقد تفكر فلسفي غرب، ترجمة أحمد أحمدي، انتشارات حكمت، الطبعة الثالثة، حكمت، ١٤٠٢ق.

- سابا، جورج، على عتبة الكتاب المقدس، منشورات المكتبة البولسية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧.
- السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، قم، مركز مديريت حوزة علمية قم، الطبعة الأولى، قم، ١٣٦٩.
- السبزواري، الملا هادي، الرسائل، باهتمام جلال الدين الآشتياني، أسوة، طهران، ١٣٧٠.
- السبزواري، شرح المنظومة، مصطفوي، طهران.
- السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد دكن.
- سروش عبد الكريم، بسط تجربة نبوي، مؤسسة فرهنگي صراط، طهران، ١٣٧٨.
- سروش، فربه تر أز ايدئولويي، مؤسسة فرهنگي صراط، طهران، ١٣٧٢.
- سروش، قبض وبسط تئور يك شريعت، مؤسسة فرهنگي صراط، طهران، ١٣٧٣.
- سعدي، مصلح بن عبدالله، كليات سعدي، كتابنامه مركزي، طهران.
- سعيدي روشن، محمد باقر، تحليل وحي أز ديدگاه إسلام ومسيحيت، مؤسسة فرهنگ وأنديشه، الطبعة الأولى، ١٣٧٥.
- سعيدي روشن، علوم قرآن، انتشارات مؤسسة آموزشي پكوهشي إمام خميني، الطبعة الثانية، قم، ١٣٧٩.
- سعيدي روش، معجزة شناسي، پكوهشگاه فرهنگ وانديشه إسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٧٩.
- سعيدي روش، مجلة معرفت، العدد ١٩.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٣٧.



- سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، ١٤٠٣.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، انتشارات بيدار، قم.
- السيوطي، المزهر في علوم اللغة وآدابها، مكتبة البابي الحلبي.
- السيوطي، تفسير الدر المنثور، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ ق.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، دار إحياء الكتب العربية، بيروت.
- شريعتي، علي، اسلام شناسي، مجموعة آثار، ١٦، ١٧و ١٨، إلهام، طهران، ١٣٧٥.
- شريعتي، إنسان وإسلام، مجموعة ست محاضرات وحوار، سلمان، طهران، ١٣٦٢.
- شريعتي، جامعة شناسي أديان.
- الشريف الرضي، محمد بن أحمد، تلخيص البيان في مجازات القرآن، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦م.
- شعبان، محمد اسماعيل، دراسات حول القرآن والسنة.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار المعرفة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٣٩٥ق.
- الصدر، السيد حسين، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، الأعلمي، طهران.
- الصدر، السيد محمد باقر، المعالم الجديدة، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤١٠ق.
- طه، حسين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٥م.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين ومرتضى مطهري، أصول فلسفة وروش رئاليسم، صدرا، طهران، ١٣٦٤.



- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٣م.
- الطباطبائي، شيعة در إسلام، الغدير.
- الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية، الدار الإسلامية، بيروت.
- الطباطبائي، قرآن در إسلام، انتشارات إسلامي، الطبعة الأولى، قم، ١٣٦١.
- الطباطبائي، نهاية الحكمة، مؤسسة در راه حق، قم، ١٣٦٤.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢ق.
- الطوسي، الخواجة نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح مدرس رضوي، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٢٦.
- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٩.
- الطوسي، الجوهر النضيد، كتابفروشي جار اللهي.
- عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النص، مينا للنشر، بيروت، ١٩٩٨م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي وآخرين، البابي الحلبي.
- العطار النيشابوري، فريد الدين، گزيده تذكرة الأولياء، تصحيح محمد استعلامي، شركت سهامي كتابهاي جيبي، طهران، ١٣٥٢.
- عك، خالد عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، ١٤١٤.



- العلوي، يحيى بن حمزة، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤٠٠.
- علي الصغير، محمد حسين، مجاز القرآن، خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار المؤرخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٠ق.
- علي زماني، أمير عباس، زبان دين، مركز مطالعات وتحقيقات إسلامي، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧٥.
- عودة، خليل عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مكتبة المنار، الطبعة الأولى، الأردن، ١٤٠٥ق.
- عين القضاة، زبدة الحقائق، تصحيح عفيف عسيران، دانشگاه طهران.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧ق، ودار الفكر.
- الفاضل اللنكراني، محمد، سيري كامل در أصول فقه، انتشارات فيضية، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧٧.
- فايرابند، پاول، بر ضد روش، ترجمة مهدي قوام صفري، انتشارات فكر روز، طهران، ١٣٧٥.
- فراستخواه، مقصود، مجلة فرا راه، العدد الأول.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، دار السرور، بيروت، ١٩٨٣م.
- فروغي، محمد علي، سير حكمت در أوربا، انتشارات زوار، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٤٤.
- فروم، اريك، زبان أز ياد رفته، ترجمة إبراهيم أمانت، الطبعة الثانية، مرواريد، طهران، ١٣٦٨.
- فعالي، محمد تقي، در آمدي بر معرفت شناسي معاصر وديني، معاونت امور اساتيد ودروس معارف إسلامي، قم، ١٣٧٧.



- فعالي، علوم پايه نظرية بداهت، نشر دار الصادقين، الطبعة الأولى، ١٣٧٨.
- فهيم، عزيز، علم التفسير، دار الثقافة المسيحية، القاهرة.
- فياض اللاهيجي، الملا عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مكتبة الفارابي، طهران، ١٤٠١.
- الفيض الكاشاني، محسن الصافي في تفسير القرآن، إسلامية طهران، ١٣٧٤ق.
- الفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، بيدار، قم، ١٣٥٨.
- القائني، علي، علم الأصول تاريخاً وتطوراً، دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٥.
- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.
- القاضي النعمان، النعمان بن محمد المغربي، أساس التأويل، دار الثقافة، بيروت.
- القاضي النعمان، تأويل دعائم الإسلام، دار المعارف، مصر.
- قطب سيد التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق.
- القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، أنباه الرواة، دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٦٩ق.
- القمي، الشيخ عباس، مفاتيح الجنان، انتشارات فاطمة الزهراء، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧٥.
- القمي، الميرزا أبو القاسم، انتشارات علمية إسلامية، طهران، ١٣٧٨ق.
- القونوي، صدر الدين، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد دكن، ١٣٦٨ق.



- كاپلستون، فردريك چارلز، تاريخ فلسفة، ترجمة أمير جلال الدين أعلم، انتشارات سروش، الطبعة الثانية، ١٣٧٠.
- كاپلستون، تاريخ فلسفة، ترجمة، بهاء الدين خرمشاهي.
- كاپلستون، تاريخ فلسفة، ترجمة جلال الدين مجتبوي وآخرين، وزارة الثقافة والتعليم العالي، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٦٢.
- كاپلستون، فليسوفان انگليسي از هابز تا هيوم، ترجمة امير جلال الدين أعلم، سروش، طهران، ١٣٧٠.
- كارناپ، آرن نائس، ترجمة منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمي، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٧٥.
- كاسيرر، إرنست، فلسفة روشنگري، ترجمة يد الله موقن، نيلوفر، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٠.
- كانت، إيمانوئيل، ترجمة منوچهر بزرگمهر، دانشگاه صنعتي شريف، ١٣٦٠.
- كانت، تمهيدات، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٧.
- كاوياني، شيوا، آيين قبالا (عرفان يهود)، نشر راروان، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٣.
- كتاب نقد (مجلة)، العدد الأول، شتاء، ١٣٧٥.
- كربن، هانري، تاريخ فلسفة إسلامي، ترجمة جواد طباطبائي، انجمن إيران شناسي فرانسه در إيران، طهران، ١٣٧٣.
- كرماني، حميد الدين، راحة العقل، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٣م.
- ك، س، دانلان، فلسفة تحليلي وفلسفة زبان، ترجمة شابور اعتماد



ومراد فرهادپور، مركز مطالعات وتحقيقات فرهنگي وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي، مجلة أرغنون، العددان ٧ و٨، شتاء، ١٣٧٤.

- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ترجمة السيد جواد مصطفوي، انتشارات علمية إسلامية، طهران.

- كوهن، تامس، ساختار انقلابهاي علمي، ترجمة أحمد آرام، سروش، طهران، ١٣٦٩.

- ك، هوي، ديويد كازنز، حلقة انتقادي، ترجمة فرهادپور، گيل، روشنگران، طهران، ١٣٧١.

- كيوپيت، دان، درياي إيمان، ترجمة حسن كامشاد، طرح نو، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٦.

- گارودي، لويس قنواني، ج، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية صبحي الصالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٧ ـ ١٩٨٣م.

- گلدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٧٤ق.

- لاريجاني، صادق، فلسفة تحليلي، مرصاد، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧٠.

- لاريجاني، معرفت ديني، نقدي بر نظرية قبض وبسط تئوريك شريعت، مركز ترجمة ونشر كتاب، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٠.

- لاريجاني، زبان دين، مجلة پيام حوزة، مركز مديرية الحوزة العلمية، قم، العدد٢.

- لاك، جان، تحقيق در فهم بشر، تلخيص، پرينگال پتيسون، ترجمة رضا زادة شفق، انتشارات كتابفروشي، دهخدا، طهران، ١٣٤٩.

- لوكاس، هنري، تاريخ تمدن، ترجمة عبد الحسين آذرنگ، انتشارات كيهان، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٦٧.

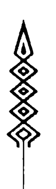


- لويس ويليام هلزي هال، تاريخ وفلسفة علم، ترجمة عبد الحسين آذرنگ، سروش، طهران، ١٣٦٣.
- لين، توني، تاريخ تفكر مسيحي، ترجمة روبرت آسريان، فرزان روز، طهران، ١٣٨٠.
- مالكي، محمد، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، المغرب.
- المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥ق.
- مجتهد شبستري، محمد، نقدي بر قرائت رسمي أز دين، طرح نو، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٩.
- مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين، مجلة نقد ونظر، العدد٢.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٢.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.
- مشكور، محمد جواد، فرهنگ وفرق إسلامي، بنياد بيوهشهاي اسلامي استان قدس رضوي، مشهد، ١٣٦٨.
- مشيري، مهشيد، نخستين فرهنگ الفبايي قياسي زبان فارسي، انتشارات سروش، الطبعة الأولى، ١٣٦٩.
- مصباح يزدي، محمد تقي، آموزش عقايد، سازمان تبليغات إسلامي، معاونت فرهنگي، الطبعة السادسة، طهران، ١٣٧٠.
- مصباح يزدي، آموزش فلسفة، سازمان تبليغات إسلامي، معاونت فرهنگي، الطبعة الخامسة، طهران، ١٣٦٨.
- مصباح يزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، مؤسسة در راه حق، قم، ١٤٠٥ق.



- مصباح يزدي، درسهاي معارف قرآن (كراسة).
- مصباح يزدي، فلسفة أخلاق، اطلاعات، طهران، ١٣٧٠.
- مصباح يزدي، معارف قرآن، مؤسسة در راه حق، الطبعة الأولى، قم، ١٣٦٧.
- مطعني، عبد العظيم، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبه، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٤١٤ق.
- مطهري، مرتضى، آشنائي با علوم إسلامي، انتشارات صدرا، الطبعة الأولى، قم، ١٣٥٨.
- مطهري، مرتضى، آشنائي با قرآن، انتشارات صدرا، الطبعة الخامسة، طهران، قم، ١٣٧٠.
- مطهري، مرتضى، جامعة وتاريخ، انتشارات صدرا، طهران.
- مطهري، مرتضى، خدمات متقابل إسلام وإيران، انتشارات إسلامي، الطبعة الأولى، قم ١٣٥٧.
- مطهري، سيري د سيره نبوي، انتشارات إسلامي، جامعة المدرسين، قم.
- مطهري، سيري در نهج البلاغة، انتشارات صدرا، الطبعة العاشرة، ١٣٧٣.
- مطهري، شرح مبسوط منظومة، انتشارات حكمت، الطبعة الخامسة، ١٣٦٥.
- مطهري، مجموعة، آثار، انتشارات صدرا، طهران، قم، ١٣٦٨.
- مطهري، مقدمةاي بر جهان بيني إسلامي، انتشارات صدرا، الطبعة الأولى، قم.
- مطهري، مقدمة بر جانبيني توحيدي صدرا، قم.
- مظفر، محمد رضا، المنطق، دار الكتب العلمية، اسماعيليان، قم.





- مظفر، أصول الفقه، دار الفكر، قم، ١٣٧٣.
- معلمي، حسن، نگاهي به معرفت شناسي در فلسفة إسلامي، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه، طهران، ١٣٧٨.
- المفيد، محمد بن محمد، الإفصاح في إمامة علي بن أبي طالب، المطبة الحيدرية، النجف، ١٣٦٩ق.
- مكارم شيرازي، ناصر، پيام قرآن، مدرسة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، قم، ١٣٦٩.
- مكارم شيرازي، ناصر وآخرون، تفسير نمونه، مدرسة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، قم، ١٣٦٧.
- مگي، براين، فلاسفة بزرگ، ترجمة عزت الله فولادوند، طرح نو، طهران، ١٣٧٤.
- مگي، براين، مردان أنديشه، ترجمة عزت الله فولادوند، طرح نو، الطبعة الأولى، ١٣٧٤.
- الملا صدرا، صدر الدين محمد بن أبراهيم الشيرازي، الأسفار الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.
- الملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.
- ملكيان، مصطفى، تحقيق پذيري گزارههاي ديني، (كراسة).
- ملكيان، درسهاي فلسفة تحليل زباني، (كراسة).
- ملكيان، زبان ديني، (كراسة).
- ملكيان، شروح وبررسي نظرية قبض وبسط (كراسة).
- ملكيان، نگريستن أز كجا به هر كجا)، ترجمة وتلخيص كتاب تامس نيگل، مجلة حوزة ودانشگاه، العدد٧.





- منصور يمن الكوفي، جعفر بن حسن، كتاب الكشف، دار الأندلس، بيروت، ١٤٠٤ق.

- موسوي لاري، مجتبى، سيماي تمدن غرب، دفتر انتشارات إسلامي، ١٣٦٠.

- مهدوي، يحيى، پديدار شناسي وفلسفه هاي هست بودن.

- مهران، رشوان، محمد، دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

- ميلر، ويليام، مك، لوي، تاريخ كلسياي قديم در امبراطوري إيران ورم، ترجمة علي نخستين، حيات، أبدي، ١٩٨١.

- ناس، جان باير، تاريخ جامع أديان، ترجمة علي أصغر حكمت، انتشارات آموزش انقلاب إسلامي، الطبعة الرابعة، طهران، ١٣٧٠.

- نائس، آرن، كارناپ، ترجمة منوچهر بزرگمهر، خوارزمي، طهران، ١٣٥٧.

- ناصر خسرو، أبومعين، خوان الإخوان، انتشارات كتابخانه باراني، طهران، ١٣٣٨.

- ناصر خسرو، وجه دين، كتابخانه طهوري، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٤٨.

- ناصف، مصطفى، نظرية المعنى في النقد العربي.

- النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، تدوين محمد علي الكاظمي، مع حاشية الآقا ضياء العراقي، تحقيق الأراكي، جامعة المدرسين، قم، ١٣٦٨.

- النجاشي، أحمد بن علي رجال النجاشي، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٨ق.



- النجفي، أبو الحسن، مباني زبان شناسي وكاربرد آن در زبان فارسي، نيلوفر، طهران، ١٣٧٣.

- نجمي، محمد صادق، سخنان حسين بن علي، جامعة المدرسين قم، قم، ١٣٧٩.

- النراقي، أحمد، علم الكلام ومسألة إبطال بذيري، مجلة كيان، العدد ١٨ و٥٤.

- نصر، حسين، جوان مسلمان ودنياي متجدد، مرتضى أسعدي، طرح نو، طهران، ١٣٧٤.

- نصر، علم وتمدن در إسلام، ترجمة أحمد آرام، خوارزمي، طهران، ١٣٥٩.

- نويا، پل، تفسير قرآني وزبان عرفاني، ترجمة اسماعيل سعادت، نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٧٣.

- نيچه، فردريك.. وآخرون، هرمنوتيك مدرن، گزينه جستارها، ترجمة بابك أحمدي، مهران مهاجر ومحمد نبوي، نشر مركز، طهران، ١٣٧٤.

- واعظي، احمد، در آمدي بر هرمنوتيك، دانش وأنديشه معاصر، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٨٠.

- وراويني، سعد الدين، مرزبان نامه، تصحيح وتحشية عبد الوهاب القزويني، كتابفروشي باراني، ١٣٣٧.

- ولفسون، هري اويستري، فلسفة علم كلام، ترجمة أحمد آرام، الهدى، طهران، ١٣٦٨.

- ويتگنشتاين، لودويك، فرهنگ وأرزش، گرد آورنده جي، أج، فن رايت، يعاونه هايكي نيمان، ترجمة عن الألمانية، اميد مهرگان، گام نو، ١٣٨١.



- هارتناك، يوستونس، نظرية معرفت در فلسفة كانت، ترجمة غلامعلي حداد عادل، فكر روز، طهران، ١٣٧٦.

- هاسپرس، جان، فلسفة دين (نقد لأدلة وجود الله بمنهج التحليل الفلسفي) ترجمة لجنة الترجمة، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، الحوزة العلمية في قم، قم.

- هاشمي، السيد أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، مكتبة المصطفوي، قم، ١٣٦٧.

- الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، محمد باقر الصدر، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٧.

- هاكس، جيمز، قاموس كتاب مقدس، انتشارات أساطير، طهران، ١٣٧٧.

- هال، لويس، ويليام هلزي، تاريخ وفلسفة علم، ترجمة عبد الحسين آذرنگ، طهران سروش، الطبعة الأولى، ١٣٦٣.

- هالينگ ديل، مبناي وتاريخ فلسفة غرب، ترجمة عبد الحسين آذرنگ، انتشارات كيهان، طهران، ١٣٦٤.

- هاملين، ديويد، تاريخ معرفت شناسي، ضمن دائرة المعارف فلسفي، لـ پل إداوردز، ترجمة شاپور اعتماد، بيوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، الطبعة الأولى، ١٣٧٤.

- همايي، جلال الدين فنون بلاغت وصناعت أدبي، مؤسسة هما، الطبعة الثامنة، ١٣٧١.

- هندي، السيد أحمد خان، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، ترجمة محمد تقي فخر داعي گيلاني، شركت تضامني محمد حسن علمي وشركاه، طهران، ١٣٣٢.

- هولاب رابرت، يورگن هابرماس.



- هوي، ديويد، كازنر، حلقة انتقادي، هرمنوتيك تاريخ، أدبيات وفلسفة، ترجمة مراد فرهادپور، انتشارات روشنگران ومطالعات زنان، الطبعة الأولى، ١٣٧٨.
- هيك، جان، فلسفة دين، ترجمة بهرام راد، انتشارات الهدى الدولية، الطبعة الأولى، ١٣٧٢.
- هيوم، مقالة، در باره معجزات، ترجمة محمد أمين أحمدي، ضمن كتاب تناقض نما يا غيبت نمون.
- يمن، جعفر بن منصور، (المنسوب)، الكشف، دار الفكر العربي، القاهرة، ١١٣٠ق.
- يونگ، كارل گوستاو، إنسان وسمبلهايس، ترجمة أبي طالب صارمي، طهران، أمير كبير، ١٣٥٢.

- Alston, P, William, Philosophy of language, Foundation of philosophy series.
- B.R. Wachterhauser, Hermenuties and Modern Philosophy, Albany, sunypress, 1986.
- BobHale and crispin wright, A Companian to philosophy, Blackwell publishers, onford, 1999.
- Christopher Norris, Agains Relativism, new york, Bkaclkwell, 1998.
- Dancy, Jonathan, An Introduction to contemporary Epistemology, new york. Bacsil Blackwell inc, 1986.
- Edwards paul, The Encycloprdia Philosophy, new york, Macmillin, 1967.
- Eliade morcea, The encyclopedia of religion, new york, Macmillan. 1987.
- Eric D. Hirsch, Validity in Interpretation, J R yale university Press, 1967.
- Gadamer, Hans Georg, Truth and Method, Continum new york, 1994.
- Grondin, Jean, Introducton to Philosopical Hermeneutics, yale University Press, 1995.



- James. F. Harris, Against Relativism, Illinois, open court, 1993.
- Ninian smart, the Religious Experience of man - kind, secnd Editon, Charless eribners sons, new york, 1916.
- Parkinson, G.H.R, ed An Encyclopedia of philosophy, landn; Routledge, 1988.
- Ricoeur, Paul, The conflict of Interpretations, north Western university press, 1974.
- Ricoeur, paul, Hermeneucis and the human science, Edited by john, Thompson, Cambridge, press, 1981.

يبرز أمامنا نموذج فكري هو المشروع الحداثي الديني، إذ إنّه في الوقت الذي يبادل الأصالة بالسنّة، إلاّ أنّه يسعى من خلال السماح لمفاهيم الحداثة بالعبور عبر ممرّ السنّة، الى تعديل وتطوير تلك المفاهيم، فيقوم بتحويل مصطلحات من قبيل الحريّة، والديمقراطيّة، والعدالة الاجتماعيّة، الى التحرّر، والمساواة، والحاكميّة الدينيّة.

لقد اختار دار الولاء و المجمع العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي النموذج الفكري التجديدي العقل والرؤية الكونية للإسلام، كمنظار ينظر من خلاله الى مفاهيم الواقعية، وبلوغ حقيقة، وتفسير القيم المعنوية، (المشروع واللامشروع)، ومن هذه الزاوية فهما ينطلقان باتجاه التنظير والإنتاج الفكري في مجالات الأحكام والثقافة والاقتصاد والسياسة والاجتماع.

دار الولاء
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - برج البراجنة - الرويس - شارع الرويس
تلفاكس: 00961 1 545133 - 00961 3 689496 - ص.ب. 307/25
www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com - daralwalaa@yahoo.com